



مصطفى خضر

الحدّاثَة كسؤال هويّة

بعض الملاحظات حول مشروع الحدّاثَة العربيّة

جميع الحقوق محفوظة لاتحاد الكتاب العرب

الحدائث كسؤال هوية

مصطفى خضر

الطبعة الأولى أيار ١٩٩٦

٢٥×١٧,٥ ٢٧٢ صفحة

٢٠٠٠ نسخة

مطبعة اتحاد الكتاب العرب - دمشق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا يُقَوْمُ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾

سورة الرعد الآية ١١

مدخل

كُتِبَت هذه الأوراق في أوقات متباعدة. ونُشِرت في أماكن متفرقة خلال العقدين الأخيرين. وقد يُلاحظ فيها استنتاجات تتكرر، ومفاهيم تتردّد، وعبارات تُردّد، وتُسترجع. ولكنها تنطلق من فرضيّة رئيسة ترى أن خطاب الهوية يكمن في أساس المشروع الثقافي العربي. وترى أن أسئلة الحداثة في العمق هي أسئلة هويّة تنجز زمنها الذاتي والمستقل، أو يمكن أن تنجزه في أثناء تفاعلها الإيجابي والملمهم مع زمن العالم الحديث، بالقدر الذي تنتمي فيه إلى أصول عبرت عن تاريخ جماعة قوميّة، وتعبّر عنها..

الحداثة إذاً سؤال هويّة أولاً. وفي إهابها يندغم نقد الفكر والثقافة والأدب بنقد الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ويتفاعل إبداع النثر والشعر والفن مع أوضاع المجتمع والجماعة والجمهورات، وتتداخل حركة المؤسسة مع تطوُّرات النخبة، فتختلف الأهداف والإجراءات في جانب، لتأثلف في جانب آخر، وتتوافق، وتتناقض، لعلّ التعدّد العادل يؤسّس، بخلافه واختلافه وتنوّعه، لفضاء ثقافي وإبداعيّ مشترك، يتكامل فيه المستقبل بالماضي والحاضر..

تتوقع هذه الأوراق أخيراً أن تتدرب على تأمل تلك الفرضية، وأن تشارك
في التقرب منها، وأن تعزز العلاقة مع موادها وعناصرها ومشكلاتها على نحو
واضح أو غامض، وإلى هذا الحد أو ذاك
ولعلها تحاول فيما بعد أن تطور تدريبها ومشاركتها وعلاقتها بعد أن رتب
بعض ملاحظاتها المتعثرة والمبعثرة.

• مصطفى خضر

مطلع عام ١٩٩٥

خطاب الهُوِيَّة ووعي الصَّائِغَات

بين كل تغير اجتماعي وآخر. وبين كل مجابهة قومية وأخرى يضطر الخطاب العربي إلى أن يعيد النظر في ذاته أولاً. ويتوقف ليسائل بناءه واتجاهاته وميوله وعناصره والمؤثرات التي تدخلت في تكوينه. وقد يواجه ذاته الآن من داخل موقف نقدي مختلف، بعد سلسلة من التغيرات الكبرى في الأمكنة العربية المختلفة، وفي العالم، انعكست آثارها على قواه، وأهدافه التي يتوقع تحقيقها، وعلى علاقته مع قيمه التاريخية.

تتآكل مضمونات هذا الخطاب ومفهوماته وقيمه. وتدفعه المعاناة القومية الشاملة إلى التضاد مع الذات. بالخروج منها، وبالعودة إليها بعد «صدمة» الوقائع الداخلية والخارجية الغريبة والداهشة، ليعلن أقول اليوتوبيا القومية التي حاولها المشروع الثقافي القومي بميوله المتعددة، وليترجع تفاؤل النثر والشعر بالمستقبل وبالمصير المشترك أمام زمن العالم والوجود (التابع) - في - العالم.

ولكنه يكتشف أن موضوعه الرئيس هو موضوع الهوية وأن وعي الذات هو المدخل الأول إلى وعي العالم والآخر في العالم..

يعكس أكثر من ميل نقدي نزعة واضحة نحو «عقلنة» المشروع القومي، و«عقلنة» خطابه، وتنظيم الحلم العربي بموضوعاته الكبرى التي شحبت، وانسحبت في أثناء التأثير أو التفاعل مع مفهومات الآخرا.

وتتراكم أنواع من النقد النظري والنقد الثقافي تبشر بفضاء «علمي»، أو تقترح فضاء «علمانياً» للتفكير والعمل. وتختلف فيما بينها أو تتآلف وتتقارب أو تتباعد، وتتناقض أو تنسجم... فهل تؤسس لخطاب قومي جديد، بلغة نقدية بديلة، ما دام غياب الوعي البديل يعكسه غياب الأمة،

وتأخر القوى والعلاقات يحمل به فوات المجتمع، واضطراب المفهومات والمبادئ تنجزه علاقة (تابعة) مع العالم، يعينها غزو مقنّع من الخارج، وتفوّق من قبل الآخر، تظلم به «الذات» فلا تنير أو تستنير، ويظلم «الذات» فلا تنمو، أو تتقدم!

وبين كل إعادة نظر وأخرى، وكل شبه تقويم ذاتي وآخر، يندفع أكثر من اتجاه أو نزعة أو تيار، ليعلن بالفاظ طيبة وبسيطة وساذجة أنه اكتشف بديلاً ما، ولا بديل..

أهي ثروة علمية أو غير علمية، شعرية أو غير شعرية تنعشها الآن مفهومات العقلانية والعقلنة والعلمانية والعلمنة وفلسفة أنوار غائبة وعصر أنوار عربي لم ينجز بعد ومجتمع عربي مدني تهجس به نخب وشبه نخب شقية وعاجزة، دون أن تستكشف من داخل وقائع الحياة ووقائع التغير مفهوماتها، أو اللغة التي تعي الوقائع، فتتكامل بالتفكير والعمل اللذين ينتميان إلى «هوية» يمكن أن تنجز لحظتها الذاتية من داخل العلاقة مع العالم؟

يفتح خطاب الثقافة العربي مرحلة أفول أخرى. بعد أن تآكلت أقنعة الذاتية في مرحلة من مراحل التأخر العربي، وتآكلت أقنعة تقدمه المستعارة في زمن العالم الجديد..

وتختلط صحوة العلاقة مع الأصول مع صدمة العلاقة مع مفهومات التقدم في العالم، فلا تنطق الأصول ببيان عربي مبين، ولا تستكشف الصدمة بياناً عربياً يتجاوز لغة الغير ومفوماته!

وتطفو مؤثرات ثقافية متنوعة: فلسفية ونظرية وإبداعية ونقدية... تختلط فيما بينها، وتتداخل، وتتناقض! وتستعاد مؤثرات تراثية وتاريخية مختلفة، منتمة وغير منتمة، قريبة وبعيدة، لتعبر كلها عن حضور، «الآخر» الكثيف والصلب وغلبته الظالمة في سوق الاقتصاد والثقافة، بالقدر الذي تعبر فيه عن غياب «الذات» وتأكلها!

هل يتضمن الخطاب العربي الثقافي والنقدي غياب الهوية بمعنى ما، وإن أعلن حضورها؟

وكيف يتحول البعد العقلاني إلى قناع والانتماء إلى الهوية الغائبة نوعاً من الحنين المقدر ولمقدور؟

وكيف تبني الهوية خطابها في ضجة للأصول هي ضجة السوق، لا ضجة الصخرة، وضجيج الربح والخسارة، لا تأسيس حوار اللغة ولغة الحوار؟ وأين تندغم العلاقة مع الأصول بالعلاقة مع الهوية، والعلاقة مع الهوية بالعلاقة مع المستقبل والأمل؟

إن خطاب الهوية يكمن في أساس «الحوارات» التي تنتمي للأصول. سواء أكانت سلفية تقليدية أم سلفية إصلاحية، وإسلامية عروبية أم عربية إسلامية، وقومية إصلاحية أم قومية «ثورية»! وقد وجدت ميولها المختلفة في يوتوبيا الأمة «الغائبة» قيمها الكبرى ومطلقاتها.

وقد استعار الخطاب العربي في مرحلة مفهومات «التقدم» ليشيع فيه البحث عن يوتوبيا يحاول العالم إنجازها بمعنى ما.

وبين اليوتوبيا «الغائبة» واليوتوبيا «المضادة»، بين يوتوبيا التراث والميراث

والموروث ويوتوبيا العالم والتقدم والتغير انكسرت لحظة الوعي الذاتية وتراجعت أسئلة التفكير والعمل..

هكذا شاعت الأقنعة!

عنوانات ومفاهيم ومشكلات ترجمت، وعُربت، واستعيرت من داخل علاقات السوق، انتمى الخطاب العربي إليها، بمعنى ما، ورأى فيما بعد زيف علاقاته بها، ورأى هشاشة العلاقة مع العالم والآخر في الانتقال من أنموذج ثقافي إلى أنموذج ثقافي آخر بشكل طارئ أو مؤقت، تحولت معه تلك الأنموذجات الثقافية إلى «أقنعة» يفسر شيوعها إلى حد ما فساد الخطاب العربي، وربما عطالته!

وتداخلت أقنعة النخب وشبه النخب القديمة والجديدة مع أقنعة المؤسسة القديمة والحديثة أو شبه الحديثة، لتدرك أخيراً أنواع «الحوار» و«الكلام» أن خطابها كان خطاباً تابعاً في العمل، وأن شعارات الاستقلال وتكوين الذات والتحرر من مشروعات الآخر لم تكن ممكنة حتى الآن.

ألم يؤسس المشروع الثقافي العربي في تكويناته المتعددة وفي مراحلها المختلفة فرضياته على فرضيات الآخر؟

ألم يتأمل مشكلاته من داخل مشكلات الغرب، ويحاور تقدمه من داخل تقدم الغرب أو تقدم العالم؟

وهل حقق تراكمه الثقافي والنقدي والإبداعي وعي الذات من الداخل؟
ألا يدهش حتى الآن برموز الغرب وأنواره القديمة والجديدة، وتخلبه حداثة وما بعد حداثة في الإبداع والفلسفة والتفكير والفن والعمل والسلوك والمشاعر؟

ألم يتضمن حضور الآخر المؤقت أو الطارئ معنى غياب الهوية بعناصرها
المنتمة؟

يلغي الخطاب (التابع) الذات، فينظر إلى الهوية كمطلق، وكمعطى نهائي
في اللغة والتاريخ والثقافة والتفكير. ويكتنه التراث والميراث والموروث كجزء
من يوتوبيا الأصول، يحتمي بها أنصار السلف والورثة في لحظة التضاد المباشرة
مع الآخر. وينظر أنصار حدائته إلى الأصول كأقنعة قديمة، تستعيد الوقائع أو
الضرورات، أكانت أقنعة إسلامية عربية أم عربية إسلامية أم عربية..

ولم يكن التفاعل مع الآخر والعالم سوى جزء من العلاقة بين خطاب تابع
وخطاب سائد.. فُسِّر بالتأثر أو الانفتاح أو المثاقفة، ليزدحم فضاء الثقافة
العربية والإبداع العربي بمفاهيم الآخر، ولتصنع اللغة نقيضها، لا وعيها
الذي يتطابق مع الواقع.

في مرحلة تاريخية شاعت مفاهيم فلسفية وجودية مثل الوجود والعدم
والكينونة والقلق والحرية والمسؤولية وغيرها. وصاحبها مفاهيمها في النقد
والإبداع. و«احتلت» نتاجاتها الفلسفية والإبداعية مترجمة ومعرّبة أعمدة
مهمة في مكتبة السوق الثقافية العربية، بل احتذت بها محاولات ثقافية
وإبداعية عربية. ووجد بعضهم في التراث الفلسفي العربي الإسلامي بذوراً لها،
وبخاصة في التراث الصوفي منه، ودعا إلى فلسفة وجودية إنسانية عربية.

استعار بعضهم أيضاً بعض رؤاها وتصوراتها، كي ينعش الأيديولوجية
القومية أو مشروع نظرية عربية، وحاول تكييفها مع متطلبات وعي مؤقت
للتجديد العربي وللنهضة العربية وللثورة العربية.

وفي مرحلة أخرى استعانت ميول فكرية وأيديولوجية ونقدية وإبداعية بالمنهج المادي الجدلي والتاريخي. وعبرت نتائجها عن آثار الماركسية الشائعة في ترجمات عربية محلية وأجنبية، عززتها إطارات جامعية وغير جامعية ومطالعات مدرسية وشبه مدرسية وإعلامية. وبخاصة بعد أن اقترحت قوى جديدة بعض «الإجراءات» الاقتصادية في هذا المكان العربي أو ذاك.

واتضحت آثار الماركسية «الشائعة» على البيئة الثقافية القومية بعامة وعلى الأيديولوجية القومية بخاصة، إذ وجد أكثر من تيار قومي أو اتجاه قومي في الماركسية مصدراً رئيساً من مصادره النظرية والثقافية..

واجتهد بعضهم في تأسيس مشروع ثقافي عربي ماركسي. ولكن تطور النزعات الماركسية، بتأثيراتها المختلفة، لم يهدف إلى تكوين خطاب يعي لخطته الذاتية، بل اكتفى بموقف يستهويه شرق اشتراكي أو غرب اشتراكي، والتحق بمشكلات الغير لا بمشكلاته الذاتية، وبزمن الآخر الثقافي لا بزمنه الذاتي المستقبل..

كان التفاعل مع العالم ومع الآخر في العالم قناعاً إذاً.. فلم لا تستعاد العلاقة مع الأصول، وبخاصة بعد أنواع التغير الكبرى في العالم وفي الأمكنة العربية؟

ولم لا تكون العلاقة مع الأصول «صحوة» أو «صحوات» تتميز من العلاقة مع الهوية، وتختلف عنها؟

أليست هذه الصحوة المضادة أو تلك في الفكر والاقتصاد والإبداع ونهجاً آخر لصحوة الحداثة المقنعة؟

وكيف تكون العلاقة مع الأصول هي العلاقة منع هوية تنجز مشروعها الذاتي والمستقل، أي صحتها المنتمية إلى الأمة ومجتمعها؟

وهل يستطيع الخطاب العربي أن يعيد النظر في وضعه التابع وشروطه التابعة، فيستكشف عوامل الفساد الثقافي الذاتي والموضوعي في بنيته وحركته، وفي وعي النخبة و«تصميم» المؤسسة؟.

إن أفكار السوق ومفهوماتها جزء من علاقات السوق وقواها، سواء اقتربت من الأصول وتعلقت بها، أو احتفلت بجدائة ساذجة وتقنعت بها. وليست الثروة الذاتية القديمة أو الحديثة حواراً فعالاً وملهماً مع الذات، أرجعت إلى الذاكرة أم هربت إلى حلم غريب وطيب..

ولعل خطاب الهوية هو خطاب ينجز موضوعه من داخل تاريخ الوقائع ووقائع التاريخ، تلهمه «ذات» تعاني وضعها التاريخي في العالم، وتتفاعل مع الكتلة الاجتماعية، فتشف عن الوعي والضمير، وتمتلىء بالتفكير والعمل، تحاور المستقبل، وتصنع الأمل!.

أليس خطاب الهوية هو خطاب المستقبل؟

نهایة الفلسفة العربیة الإسلامیة ومشروع الهویة

يفترض الحوار النقدي مع النتاج الفلسفي العربي - الإسلامي نوعاً من العمل النقدي التعددي الذي يفتح على «الفكرية» أو «الروحية» العربية - الإسلامية، يسائل من داخل مشكلات الهوية والتراث والذاكرة العربية - الإسلامية ومكوناتها الثقافية والتاريخية والاجتماعية وعلاقاتها بالإنسان والعقل والعالم ونموها وتغيرها داخل هذه العلاقة بالقدر الذي يستثير فيه استكشاف الوعي بالذات وبالأخر.

لقد نشأ التراث العربي - كما يرى بعضهم - من مركز رئيس هو القرآن والسنة، وقدم ظواهره وتجلياته بين مرحلة تاريخية وأخرى. ونما عبر الرأي والرأي المجابه والمضاد أو البديل، بالقدر الذي نما فيه من داخل السلطة ومن خارجها، ومن داخل تفاعله مع المجتمع وجمهوراته وتاريخه الواقعي.

وكان ثمة عوامل غير مباشرة، قبل رسالة الإسلام، تضرر «انبعاث» الجماعة القومية وبخاصة عندما نرى إلى أديان العرب، وما روي من أخبارهم الأدبية، وإلى أنواع من «النظر» العقلي عندهم تتواصل إلى حد ما مع ما وراء الطبيعة من ألوهية وقدم العالم وحدوثه والأرواح والملائكة والجن وأوقات مطالع النجوم ومغاربها وأنواء الكواكب وغيرها..

وقد وجدت قبل الإسلام طائفة مميزة من الحكماء، ذكر منهم لقمان بن عاد ولقيم بن لقيمان وسليط بن كعب بن يربوع وقيس بن ساعدة وقصي بن كلاب، ومن الخطباء أكثم بن صيفي وربيعه بن حذار والحارث بن كلدة الثقفي، ومنهم عبد المطلب بن هاشم جد الرسول ﷺ، وذكر الألويسي أنه كانت في نساء العرب جملة اشتهرت بإصابة الحكم وحسن الرأي.

منهن: هند بنت الحس الأيادي وجمعة بنت حابس الأيادية، وصحر بنت لقمان أو أخته وحزام بنت الريان.

وتُعرَف دعوة القرآن الكريم إلى الرفق في الجدل عند الحاجة إليه، عندما واجه مخالفه من أرباب الملل رداً للشبهات التي قد تثار حول الإسلام كدين جديد.

قال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾.

وفي الحكمة آية أيضاً. قال تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً. وما يذكر إلا ألو الألباب﴾.

وقد يعتبر الاجتهاد في الرأي بداية النظر العقلي العربي - الإسلامي^(١). وفي عصر النبي ﷺ كان يوجد لدى القبائل حس قومي غامض، قوامه اللغة والسمات الثقافية المشتركة التي لم تلبث أن تعارفت في عناصر ثقافية وتاريخية وأدبية وفلسفية تتصل بتقاليد الإسلام. وتوحدت مع عناصر غير عربية من داخل هوية عربية - إسلامية.

واندغمت بداية تكوين وعي ذاتي مع حضور الآخر، وبخاصة فيما يرتبط بالجدل الفلسفي، فقد أثرت الفلسفة اليونانية، على سبيل المثال، في التجربة الفلسفية العربية - الإسلامية عبر موضوعات الفلسفة والرياضيات والطبيعية إذ اطلع الفلاسفة العرب المسلمون على بعض أطوار الفلسفة اليونانية في كتب أرسطو وجالينوس، وعرفوا بعض مذاهب الفلاسفة الذين نقدوا سقراط.

وإن ردت إلى «آراء» نشأت في الشرق العربي ذاته، وافترض أن واضعيها أسندوها إلى حكماء اليونان القدماء. ودرست الآراء الأفلاطونية والأفلاطونية

الجديدة المزوجة بمذهب فيثاغورس والرواقيين. وكان لنظريات أفلاطون في النفس
أو في الطبيعة أثرها. وعني بمحنة سقراط. وكان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية
المشهورة المكتوبة على معبد دلف (اعرف نفسك) قد وصل إلى العرب بوساطة
المذهب الأفلاطوني الجديد. ونسبها بعضهم إلى الإمام علي عليه السلام بل إلى الرسول
صلى الله عليه وسلم، إذ قال: (من عرف نفسه فقد عرف ربه).

واستند أهل الصوفية إلى هذا النص على اختلاف مذاهبهم.

ووجد بعضهم اتفاقاً بين مذهب أرسطو وفيثاغورث وأنباد وقليس
وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون، ونسبت فلسفة هؤلاء إلى هرمس وغيره
من حكماء الشرق.

وزعم أن أنباد وقليس من تلاميذ الملك داوود ولقمان الحكيم، وأن
فيثاغورس تخرج من مدرسة لسليمان^(٣).

وسمّي نحاة البصرة أهل المنطق لتأثرهم بالمذاهب الفلسفية، ومنهم شيعة
ومعتزلة، لأنهم جعلوا للقياس الشأن في اللغة. ولمنطق أرسطو أثر في علوم
اللسان العربية بعامة.

ما الشكل الاجتماعي والتاريخي الذي تحققت عبره تلك «الروحانية»
العربية؟



لقد برزت دولة إسلامية كبرى بعد الفتوحات بدلاً من دولة عربية
وتلاشت الامتيازات العربية الرئيسية بعد سنة (٧٥٠)م في العصر العباسي.

ولكن اثنيات مختلفة تعايشت وتنافرت في الإمبراطورية الكبرى، وفي الدولة التي ولدت من تفتتها سواء أكانت عربية أم تركية، فارسية أم بربرية وبخاصة بعد أن انحطت الدولة العباسية في نهاية القرن الثالث للهجرة^(٣).

خضع العراق وجنوبي فارس لسلطان بني بويه زهاء قرن ونيف، واستولوا على الخلافة وعزلوا الخلفاء وولّوهم. ولما أفضت إمارة الأمراء إلى عضد الدولة لقب بالملك. وكان السلطان في ذلك الوقت بيلاد الأندلس لبني أمية، والقائم بالأمر منهم عبد الرحمن الناصر، وقد تلقب بأمر المؤمنين، وببلاد أفريقية للعبديين من الذين تأسست دولتهم على أنقاض الأغلبة والأدارسة، وبمصر والشام للإخشيديين وبجلب والثغور لسيف الدولة الحمداني وبالجزيرة الفراتية لناصر الدولة، وبالعراق للدليم والسلطان منهم معز الدولة أحمد بن بويه، وبعمان والبحرين واليمامة وبادية البصرة للقرامطة، ويخطبون باسم المهدي، وبفارس والأهواز لعلي بن بويه، وبالجبل والري لحسن بن بويه وجرجان وطبرستان يتنازعها وشكمير بن شيرويه وركن الدولة وآل سامان، وبخراسان وما وراء النهر لآل سامان ومقر ملكهم مدينة بخارى. وقد أحيا المماليك الخلافة العباسية في مصر عام ١٢٦٢م/ بمبايعة أحد أفراد البيت العباسي خليفة لإضفاء الشرعية على حكمهم ثم لقبوا أنفسهم بالسلطين، وتجلّت «تظاهرات» استبداد المماليك الأتراك والملوك من آل بويه وآل سلجوق.. الخ^(٤).

وكان المجتمع الأندلسي خليطاً من عرب وبربر مولّدين ومسيحيين ويهود، تكتمل به الصورة الثقافية للأندلس. وفي مرحلة عصر الموحّدين ومن

تلاهم من الدويلات المتتابعة حتى نهاية الدولة الأندلسية في عام (١٤٩٢م) بعد سقوط غرناطة انتشرت مؤلفات الفلاسفة المشرقيين والمغاربة، وظهرت اتجاهات فلسفية تتأثر بحدود مشائية أرسطوطاليسية وإشراقية أفلاطونية. ولعل خير من يمثل هذه الفترة من الفلاسفة: ابن طفيل (٥٨٠هـ)، وابن رشد (٥٩٥هـ). وكانت الفلسفة قد بدأت تتآكل في المشرق أمام مجابهة الفقهاء وعلماء الكلام، وبخاصة بعد كتاب (الإحياء) للغزالي في مرحلة انهيار الخلافة الأموية بالأندلس وعصر الطوائف والملوك وحكم المرابطين.

عكس انقسام الدولة العربية الإسلامية إذاً النفوذ التركي (٨٦١-٩٤٦م) والنفوذ البويهى (٩٤٦-١٠٥٥م) والنفوذ السلجوقي (١٠٥٥-١٢٥٨م) وهيّا لحملة هولاكو (١٢٥٨م). وحكم المماليك الشام ومصر بين عامي (١٢٥٠-١٥١٧م)، وشكلوا خلال حكم الأيوبيين طبقة عسكرية لحماية البلاد وتطهيرها من الصليبيين بعد استلام الحكم عن طريق شجرة الدر أرملة الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى أن هيمن العثمانيون على البلاد العربية بعد معركة مرج دابق شمال حلب (١٥١٦م) وفي الريدانية قرب القاهرة (١٥١٧م). وأنتهت الإمارة الأموية في الأندلس (٧٥٦-٩٢٩) إلى «دول» ملوك الطوائف (١٠٣١-١٤٩٢م)، فظهرت دول مثل دولة بني جهور وبني عباد والموحدين وبني الأحمر ودولة غرناطة.. الخ.



كيف أنتجت «الفكرية» العربية ذاتها في ظل انقسام الإمبراطورية العربية الإسلامية الكبرى؟

وهل تجيب الوقائع، بانهياراتها وبممالك الاجتماع والمجتمع والسياسة وسياسة الممالك والسلطنات المؤقتة وشبه المؤقتة، على الأسئلة التي أنتجتها تلك الفكرية؟ وإلى أي مدى ينبغي للمفاهيم المادية أو الاقتصادية أو الوضعية أن توظف في استيعاء مرحلة من التراث العربي - الإسلامي أو في قراءة هذا التراث في مراحل مختلفة؟

قد تقدم «قراءة» التراث المتعددة وعياً للذات يتكيف مع نظمها الفكرية ومتطلباتها الأيديولوجية مع أن التراث هو نفسه، لا يتكرر ولا يتعدد. ولكن معرفته بقدر ما تتنوع وتتعدد يمكن للبنى الفكرية التي يقرأ بها التراث أن تتعدد وتتنوع. وقد تقدم القراءات المتعددة والمتنوعة عناصر مشتركة تتسع بها الرؤية والرؤيا في آن واحد معاً.

وقد نلاحظ في التراث تناقضاً بين موقف علمي وآخر غيبي ولكن هذا التناقض يتعلق بيناه الداخلية، بالقدر الذي يتعلق فيه بشروط مادية واقتصادية، أو بالسلطة السائدة والآليات التي تواجه بها الفكر الذي يشرع لنقيضها أو يشرع لها.

كان المفكرون العرب الإسلاميون، على سبيل المثال، يجدون في الحديث الشريف منفذاً لتصريف نزعاتهم الفكرية، مهما يكن بعدها عن النصوص الأصلية الثابتة للإسلام، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث، وإن أعوزهم شيء في الموجود من هذه الأحاديث اخترعوه اختراعاً وأدخلوه فيها^(٦).

هكذا يندغم فكر مع سلطة ما، ويضفي عليها الشرعية في هذه المرحلة أو تلك.

يشترع (ابن جماعة) قاضي القضاة في عصر المماليك لحكم المماليك عندما قال: (إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين، وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح، وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم).

وقد لخص فقهاء المالكية الكلام على الإمامة في كلمة واحدة هي: (من اشتدت وطأته وجبت طاعته) وانتهت سجلات المتكلمين وتكيفات الفقهاء - كما يرى د. محمد عابد الجابري إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع فهو يرى أن الفكر السياسي لم يعرف في الميدان السياسي إلا ميثولوجيا الإمامة والأيديولوجية السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد على الأولى تكريساً للأمر الواقع، فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية، لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر.

ويقول أيضاً: (إن نقد العقل السياسي العربي يجيب أن يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ الأمر الواقع)^(٧).

ولكن وعي ميثولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية لا يفترض أن تصنف الفلسفة العربية الإسلامية في هذه المرحلة أو تلك إلى فلسفة مذهبية شيعية وسنية أو باطنية وظاهرية، أو أشعرية ومعتزلية مثالية ومادية وإن خدم

التصنيف «المدرسي» أو المعرفي دراسة عناصرها الأولى من داخل شروطها التاريخية.

إن تعدد المكونات الروحية والبنى الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية يتفاعل في وحدة الحضور الفلسفي العربي - الإسلامي ويندغم بها ومعها، مع أن بعضهم قد يتكلم على سلفية هذا المنحى التراثي أو ظلاميته أو تسلطه وفواته. وقد يتكلم بعضهم على نزعات «مادية» أو «ميول» ثورية أو «يمين ويسار» في منحى تراثي أو آخر^(٨).

وربما مال بعضهم إلى تحقيب الفلسفة «عباسياً» و«بويهياً» وذهب آخرون إلى تحقيبها معتزلياً أو أشعرياً وإلى فلسفة مشرقية وفلسفة مغربية، بدلاً من أن يتم تناولها كوحدة تاريخية متفاعلة وكاملة.

لقد كان العقل أساس الدين عند العرب بعامة، وتلازم معنى الحكمة والفلسفة، فتداخل الوعي الفلسفي والوعي الديني والحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية والعقل والنقل. و«عقلن» الإسلام «المعنى» القدسي وجعل له مصدراً وحيداً هو الله.

وكانت العرب تقول قديماً بثنائية النفس والجسد وثنائية الشمس والقمر وأهت الشمس والقمر وقسمت الحروف العربية إلى حروب شمسية وقمرية، فهي أبجدية الشمس والقمر.

ولا تخفى الرموز الأسطورية والفلسفية في بعض نصوص ابن سينا (٣٧٠ م)، إذ تتداخل العناصر الأسطورية والفلسفية في (حي بن يقظان)

وتتميز الفلسفة الإشراقية عنده من الفلسفة المشائية، فيرمز حي بن يقظان للشرق منزل الأنوار ويقابله الغرب موطن الظلام، والنور رمز غني بمدلولاته الفلسفية والصوفية وهو رمز العقل عند السهروردي (١١٩١م) الذي أعده الملك الظاهر بأمر من والده صلاح الدين الأيوبي. ويكشف الرمز عن مثالية نوارنية فيما بعد، تعبر عن النور في ذاته لذاته، والنور في غيره لغيره.

ويميّز في التصوف بين وحدة الوجود ووحدة الشهود. فالمنهج القائل بوحدة الوجود يرى أنه لا وجود إلا لله، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته، وإنما هو عند الصوفية «شأن» من شؤون الله ولذلك يرى جمهور الصوفية أنه ما ثم إلا الله وأسمائه وأفعاله. وأما وحدة الشهود عندهم فهي حالة تستولي على بعض الصوفية يفقد فيها التمييز بين الذات وذات الله أو بين المخلوق وبين الله، فيرى أن الحوادث هي الله وأن الله يخاطبه بها.

توفق «رمزية» التجربة الصوفية في مراحلها المختلفة بين الدين والفلسفة بشكل غير مباشر وبخاصة عبر فلسفة وحدة الوجود. وتتواصل فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي (١٢٤٠م) انطلاقاً من نظرية الكلمة، فيلجأ إلى رمزين: الحق الذي هو الله بحد ذاته، والخلق الذي هو الله من خلال صفاته. والذات الممكنة هي أسمى التجليات الإلهية عنده، لأن الكلمة هي رمز الإنسان الكامل واللاهوت عنده هو باطن الوجود، الناسوت ظاهره، وهو واحد في كل حال.

وقد رأى ابن عربي إلى الإنسان كمركز للوجود، وتأثره عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (٨٣٦هـ) تلميذه. فالإنسان الأول أو الكامل صورة دقيقة عن

الله. ولهذا فهو خليفته على الأرض وهو قادر على بلوغ درجات الإنسان الأول (الكامل) العليا.

واستخدم التصوف مبدأ الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد ومقولي الواجب والممكن وعالج التصوف المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة العقلانية، واستخدم منطقها أيضاً، فوظف السهروردي المقولات الأرسطية العشر في نظامه الإشراقي مع تعديل عددها.. الخ^(٩).

إن وجود الله ووحدانيته منحى مشترك بين ظاهرات الفكر العربي الإسلامي: (الكلام - الفلسفة - التصوف - الفقه) ولكن الصوفية أفرغت من كل مضمون فلسفي، وتحولت إلى حركة طرائقية منذ الأزمنة المتأخرة للعصر الوسيط.

وبرزت الطرق الصوفية في القرن الخامس والسادس والسابع الهجري مثل القادرية ومؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) والرفاعية ومؤسسها أحمد الرفاعي (٥٧٨هـ) والسهروردية التي أسسها أبو النجيب السهروردي (٥٦٣هـ) والشاذلية ومؤسسها أبو الحسن الشاذلي التونسي الأصل (٦٨٦هـ) والششتية التي أسسها حسن ششتي (٦٣٣هـ) والنقشبندية ومؤسسها نقشبند البخاري (٧٩١هـ) وغيرها..

يقول د. محمد أركون (هناك جانب اجتماعي وسياسي للحركة الصوفية. ولا ينبغي إهماله إذا ما أردنا أن نفهم التوترات والصراعات التي أثارها رواد كبار من أمثال الحلّاج بالطبع. فإن الزبائن الأقرب للصوفيين هم أولئك الناس المرتبطون بالأوساط الحضريّة المسحوقة وبالفئات الاجتماعية المهمّشة، وبكل

أولئك الذين لا يستطيعون التوصل إلى امتيازات الطبقات الميسورة (كالتجار وملاك الأراضي و«المثقفين» المرتبطين بممارسة السلطة أو الحميين من قبل الأمراء ونصيري الأدباء). وقد تطورت العلاقة بالفئات الخطرة أو المعارضة (كجماعة الفتوة والعيارين) ثم تطورت فيما بعد بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر نحو الارتباط بالمرابطين أو الأولياء الصالحين المحليين وبالسكان القرويين الجبليين.. الخ.

ثم يقول: (...) وعندئذ أصبحت الصوفية حركة إخوانية متنوعة جداً، وشهدت المنافسات بين القبائل والعشائر التي راحت تعبر عن نفسها بطقوس واحتفالات مختلفة تميز كل إخوانية أو طريقة من بقية الطرق الأخرى.^(١٠)

وعلى أية حال، فقد كان التصوف، والتصوف الفلسفي بخاصة، يتداخل مع الدين وكان الدين والفلسفة يتداخلان وينفصلان، ويحركان الوعي الفلسفي، فيندغم المعقول بالمنقول ويؤيد العقل الوحي. وترمي الفلسفة إلى الكمال الإنساني لتنسجم مع الدين في رؤيته الكمال الإلهي.

وبعد صراعات التهافت: (تهافت الفلسفة) للغزالي و(تهافت التهافت) لابن رشد تراجعت محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كان بعض الفلاسفة مثل ابن رشد، يعتقد أن الغزالي لم يكن مخلصاً في قوله، وأن الخلاف بينه وبين الفلاسفة كان على نقط محدودة، وإنما أراد الطعن عليهم في سائر النقط لتزداد ثقة أهل السنة به.

يعرب ابن تيمية (٧٢٩هـ) في رسائله الكبرى، على سبيل المثال، عن المسار الديني بقوله: (إن العلم ما كان موروثاً عن نبي، وكل ما سواه فهو علم لا ينفع، أو ليس بعلم، وإن سميّ به) وفي المنحى ذاته يرى ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) أن المنطق ما دخل على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه، وشوش قواعده.

ويتكامل المنحى الديني الأصولي مع تحريم الفلسفة في الأندلس.

ورد في (فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد) فتوى تحريم الفلسفة. وابن الصلاح هو أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ). وجاء في الفتوى:

(مسألة فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعليماً. وهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالح ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا الاشتغال به أم لا؟ وهل يجوز أن نستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الإصلاحات المنطقية أم لا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به؟

ما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروفاً بتعليمها وإقراءها أو التصنيف فيها، وهو مدرس في مدرسة من مدارس العلم فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره... الخ.

أجاب رضي الله عنه:

(الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ومن تلبس بها تعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأي فن أخسر من فن يعمي صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا محمد ﷺ....)

ويقول أيضاً: وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة وقادتها.. الخ).

ويرى أن استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشرة والواجب على السلطان أن يدفع شر هؤلاء، ويعرض من ظهر منهم اعتقاد عقائد الفلسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم، وتمحي آثارها وآثارهم^(١١).

والفقهاء من علماء الدين المتأخرين لا يرون فرقاً بين الفلسفة والشعبذة والسحر والكهانة، فابن قيم الجوزية الحنبلي (٣٥٠م) وأستاذه شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد المعروف بابن تيمية (ت ١٣٢٧م) كانا ضد الفلسفة، مع أنهما اتصلا بها، وألما بعلومها فيما ألما به من العلوم المختلفة^(١٢).

ينقطع الحوار إذاً بين الوعي الفلسفي والوعي الديني مع نهاية الفلسفة العربية الإسلامية، بل إن أهل الحديث يرون في علم الكلام نفسه بدعة إن

جاوز البحث في الأحكام الفقهية بالإيمان عندهم هو الطاعة، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه العلم والمعرفة. ولكن التصنيف في علم الكلام والفقه بقي مستمراً.



ومع نهاية الفلسفة العربية - الإسلامية تتراجع العلوم الطبيعية والفلسفية وتتراجع في الوقت نفسه علوم اللسان والفقه والكلام والتاريخ وعلوم الأدب وغيرها. وإن استمرت أنظمة التبويب والتصنيف والتفسير، تنشر التقليد والاتباع والتكرار والتزداد.

هكذا يعمم الأشاعرة قولهم بالنقل، ويكافحون ضد المعتزلة في مسألة الحرية الإنسانية ومسألة الصفات، فيقولون باللاحرية الإنسانية وبالقدرة الإلهية المطلقة ويؤكدون على «الصفات» للذات الإلهية. بينما توصل المعتزلة إلى نفي الصفات، وتحويل هذه الذات إلى جوهر في ذاته ولذاته. قالت المعتزلة: إن العقل لا النقل، هو الذي يحكم على العالم، ويقرر طبيعة الصلة بينه وبين الله، فلا العقل دون حرية ولا حرية دون عقل. والعقل لا يناقض الدين. بل الدين هو نفسه عقل^(١٣).

ولكن الأشعري (٢٦٠-٣٤٠هـ) استهدف دحض أفكار المعتزلة الذين خرج عنهم ودافع عن أهل السنة والجماعة ضمن المنحى الشافعي والحنبلي، وتكلم على الفرقة الناجية وأوجد الحلول لمشكلة القرآن المخلوق أم غير

لمخلوق ومشكلة الأعمال الإنسانية هل هي حرة أم إجبارية ومشكلة إثبات الصفات ونفيها.

وقد خضع المغرب العربي - الإسلامي بشكل مبكر للنسخة المالكية كما يرى د. محمد أركون - وللعقل الإسلامي الذي لم يلمس إلا قليلاً من قبل التوترات التثقيفية الخلاقة التي حصلت في الشرق^(١٤).

وسوف يستمر تلامذة الأشعري في تبشيرهم بالإسلام الصحيح الخاص بالفرقة الناجية في كل زمان ومكان، ليكرس الاتباع، وليقلص الفكر إلى مجرد حوار رتيب في الزوايا الدينية.

ويتراجع التغاير والتنوع واحتمالاتهما الرمزية أمام نص مشترك اتفق عليه بشكل نهائي.

يقول صاحب (طبقات الشافعية الكبرى (١٣٥٥م):

(أعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع - رأياً، ولم ينشئ مذهباً، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار عقد على طريق السلف الصالح نظاماً، وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً.. الخ..).

وقد ذكر شيخ الإسلام عز الدين عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية والفضلاء الحنابلة.. الخ ج ٢ ص ٥٤، ص ٥٥.

وفصل المقريري (١٤١م) حال المذهب الأشعري منذ نشأته إلى عهده فقال: (وحقيقة مذهب الأشعري رحمه الله، أنه سلك طريقاً بين النفي الذي هو مذهب أهل الاعتزال وبين مذهب أهل التجسيم، وناظر على قوله هذا، واحتج لمذهبه، فمال إليه جماعة وعولوا على رأيه.. الخ) ج ٢، ص ٣٥٩.

وكان أهل السنة قبل الأشعري لا يعتمدون إلا على النقل في أمور الاعتقاد، حين أخذت الفلسفة توجه أهل الفرق إلى الاعتماد على العقل. فلما أخذ الأشعري مناظرة المبتدعة بالعقل حفاظاً على السنة جاء أنصار مذهبهم فيما بعد يشبّهون عقائدهم بالعقل مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض، وإنه لا يبقى لزمانين، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وهذه الطريقة هي المسماة بطريقة المتقدمين، ثم مارس أتباع الأشعري المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية. وكتب على هذه الصورة كل من الغزالي (١١١م) والبيضاوي (١٢٨٦م) في الطوابع وعضد الأبي (١٣٥٠م) في كتابه المواقف، ثم ابن تيمية (١٣٢٧م) وابن قيم الجوزية (١٣٥٠م) لإحياء هذا المذهب. ويسمى أنصار هذا المذهب أنفسهم بالسلفية ولعل الغلبة ما تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة^(١٥).

مع ذلك فإن الأشعرية أو السلفية أو الأصولية بغامة كما يرى بعضهم هي محاولة في عقلنة الدين وتنظيم العقائد والممارسات وفقاً لنص «مشارك» تؤمن به الجماعة. أو تلتزم به الكتلة الاجتماعية. وما تزال تعبر عن وجدان الجماعة القومية، وتلهمه في المحنة.

وقد «تظاهر» الأصولية على شكل «نصوص» و«مفاهيمات» و«مبادئ» و«معطيات» منجزة ومطلقة ونهائية. ولكنها ما تزال تشكل «فكرية» شائعة وإن اتهمت بالجمودية والغبية والتضاد مع العلم والعقل، فهي تندمج بشكل ما مع شقاء الجماعة التاريخي وعذابها الاجتماعي.

في المستوى الفلسفي للعقل العربي - الإسلامي يلاحظ تطور الاتجاه الأرسطي عند ابن سينا (١٠٣٧م) في المشرق وابن باجه (١١٣٨) وابن طفيل (١١٨٥) في المغرب العربي وعلاقة الصراع بين الفكر المعتزلي والآراء الأشعرية. وقد ترافق فيما بعد مع مجابهة حارة لفكر الغزالي المثالي والنصي بإيعاز من المرابطي علي بن تاشفين، وساعد على تكوين قاع مناسب لفلسفة ابن باجه وللفلسفة الرشدية.

وقد استطاع المسلمون أن يتمثلوا تعاليم أرسطو وأفلاطون في مجال الأخلاق والمنطق دون مقاومة كبرى. ولكن المقاومة كانت أشد فيما يخص الميتافيزيقا، فهناك ثلاث مسائل استمرت في إحداث الانقسام والفرقة بين الفلاسفة والمتكلمين وهي: أبدية العالم وخلود الروح والسببية.

وقد اشتهر الغزالي وابن رشد بمناظرة غنية حول هذه الموضوعات الثلاثة ولكن دحض آراء الغزالي ومواقفه من قبل ابن رشد لم يشع. وانتصرت الفلسفة الإسلامية الإشرافية بعد ابن سينا والشهرزوري (١٢٣٤م) وابن عربي. وكان مصير الفلسفة الإخفاق بعد ابن رشد.

بلغ الصراع الفلسفي إذاً ذروته عند الغزالي وابن رشد وساد الاعتقاد بأن الدين قد قهر الفلسفة وأن ابن رشد هو آخر الفلسفة العقلانيين عند العرب، وأن الفلسفة لا قيام لها، إلا أن أوضاع المعرفة الدينية بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر لم تكن بأفضل من أوضاع المعرفة الفلسفية، فقد أصاب التأخر جميع المعارف العربية الدينية منها وغير الدينية^(١٦).

وقد تجلّت في مرحلة الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) سلطة النص بخاصة، وانتشر جمع الأحاديث، وإن اختلفت الأحاديث، وسمّيت موضوعاً أو رسالة، واستبعد الاجتهاد الفردي وكيف الواقع للمكتوب ودمج الفرد في الجماعة، وجوبهت الفرق التاريخية بأنواعها.. الخ.

دافع ابن رشد عن أرسطو في جوانبه المادية ضد الغزالي اللاعقلاني والمعادي للأرسطية بالإضافة إلى دفاعه عن المعتزلة الذين تأثر بهم في حينه ابن تومرت في نقطتين هما: صفات الذات والعدم أو اللاشيء. وعقد ابن رشد مذهبه الفلسفي على وحدة الوجود.

وفي مجابهته لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي يكمن تأكيدُه بأن العالم المادي كان دائماً موجوداً وهو لا يزال كذلك، وسوف يكون أبداً. بينما يرى الغزالي أن العدم سابق على الوجود. ويعتمد ابن رشد كابن سينا وابن طفيل في رأيه حول قدم العالم على الموضوعة الأرسطية، الوحدة التي لا تنقسم بين الزمان والحركة، وبطرح الموضوعة الأشعرية الغزالية الميتافيزيقية القائلة بأن (العالم ليس موجوداً في باب الإضافة، وإنما هو موجود في باب الجوهر، والإضافة عارضة له..)

إن ابن رشد في نظريته حول العالم المادي القديم الواحد وفي التطور وحفظ المادة استطاع أن يطور الفلسفة العربية - الإسلامية في اتجاه مختلف، نمت عبره جهود الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم، فهو يقترح فهماً للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين معتزلة وأشاعرة. ويرى أنه يمكن الانطلاق من وضع الإرادة الإلهية المطلقة دون التناقض مع إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة ومن النظام والترتيب في العالم بوصفهما تجليات للحكمة والعناية الإلهيتين ودليلاً عليهما وعلى وجود الله.

وتضاربت آراء المؤرخين في ذكر النكبة التي أصابت «الحكمة» في شخص ابن رشد ومدرسته. وذكر أن الخطيب أبا علي بن حجاج عرف الناس بما أمر به من أن ابن رشد وصحبه قد مرقوا عن الدين وخالفوا عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل فناههم ما شاء الله من الجفاء.. الخ. كادت الفلسفة العربية - الإسلامية حتى ابن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوحي. وبعده فرضت الوقائع تقديم تفسير سياسي وثقافي واجتماعي لانهيار الإمبراطورية العربية - الإسلامية.

وقدم ابن خلدون (١٣٣٢م) في مقدمته رؤيته التاريخية ومفهوم الوجود الاجتماعي المادي من خلال رؤيته أسلوب المعاش الإنساني.

وتابع المقرئزي (١٤٤٢م) الذي عاش في مصر العلاقات الاجتماعية، عصر يمكن أن تقارن علاقاته بالعلاقات الاجتماعية التي عاشها ابن خلدون.

وعمل في كتابه (إغاثة الأمة يكشف الغمة) على تفسير الأحداث والوقائع تفسيراً اجتماعياً واقتصادياً إلى حد بعيد.

إنه يجد - على سبيل المثال - في المشكلات التي يتناولها مثل الهبوط الكبير في حجم الأرزاق والاحتكار وغيرها سببين: الأول طبيعي مثل جفاف النيل أو فيضانه، والآخر اجتماعي، يتجلى في تحكم التجار الأثرياء بالسوق وشروطهم القاسية.. الخ.

يرى أدونيس (علي أحمد سعيد) أن الحركة الاعتزالية كانت تنظيراً عقلياً للدين. فما فعله المعتزلة بالنسبة للدين الإسلامي يشبه إلى حد ما فعله الفلاسفة اليونان بالنسبة للأسطورة اليونانية فقد عقلنوها. وبدءاً من هذه العقلنة نشأت الفلسفة وكانت العقلنة الاعتزالية بداية لنشوء الفلسفة العربية. ويقرر أن الفكر العربي، باستثناء الفكر الإمامي - الصوفي لم يطرح مسألة الوحدة الكونية، بل عني بثنائية الإنسان: الروح المغايرة للبدن.

ومع ذلك لم يكن ممكناً أن تنشأ الفلسفة العقلانية بمعناها الخالص الجذري، استناداً إلى حركة الاعتزال بحد ذاتها، لأن العقل العربي، برأيه، وليد الدين لا التساؤل. وكان لا بد من حركة عقلية تنقد الوحي بذاته. ويجد ذلك في مناقشة ابن الراوندي والرازي للوحي^(١٨).

وهي رؤية قد تهدر بعض عوامل التراث والموروث وعناصرهما، لتختار أنموذجاً يتطابق مع رؤيتها للإبداع والإبداع في حركية الفكر العربي والفلسفة العربية.

بينما يستنتج د. محمد أركون أنه ينبغي أن ندرس الفلسفة الإشراقية ضمن منظور علم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي الذي يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والتخيل وللتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم والتخيل الاجتماعي.. الخ.

وكلها تمثل، برأيه، جوانب من الحقيقة العقلية التي ما يزال المؤرخون حتى الآن يقلصونها إلى مجرد متضادات زهيدة وخادعة مثل: الباطنية /الظاهرية أو المعنى الباطن / المعنى الظاهر. وتحت هذين المصطلحين التقنيين: (باطن/ظاهر) نجد الكتب المتداولة تنقل المناقشات الأكثر خصوبة والأكثر تعقيداً، والأكثر إثارة للذهن في الفكر الإسلامي كله، على حد تعبيره. ولكنهم لكي يزيّدوا من إفقار هذه المناقشات وتجويفها، فإنهم يحافظون على الإطار البدعوي الذي يضع الإسماعيليين الموصوفين بالباطنية في مواجهة السنيين الموصوفين بالحرفيين أو المرتبطين بالمعنى الظاهر... الخ^(١٩).

وبالمقابل يستنتج د. محمد عابد الجابري في كتابه (بنية العقل العربي) أنه قد حصلت ابتداء من الغزالي تداخلات بين حقول معرفية ثلاثة يوظفها في دراسة بنية العقل العربي: (البياني والعرفاني والبرهاني). ويجد أن البرهان كان هو الضحية.

لقد انفتح البيان في دراسته لقسم من العرفان (التصوف السني) ولقسم من البرهان: (طريقة المتأخرين التي خلطت مسائل الفلسفة ومسائل الكلام) وانفتح العرفان لقسم من البيان (الأخذ بالظاهر على مستوى الشريعة عند ابن عربي فضلاً عن المتصوفة السنيين) ولقسم من البرهان: (التوظيف الهرمسي

للمنظومة الأرسطية)، وهي عملية كانت جارية في العرفان الإسماعيلي منذ البداية. ونقلها ابن عربي إلى العرفان الصوفي مؤسساً بذلك التصوف الباطني، كما ذهب معاصروه مثل السهروردي الحلي مذهباً آخراً مؤسساً الفلسفة الإشراقية التي ستبقى حية في إيران إلى الوقت الحاضر.. الخ^(٢٠).

ويقدم د. حسن حنفي وجهة نظر ترى أن التراث نشأ من مركز واحد هو القرآن والسنة، فكان علم الكلام أول عمل عقلي في النص الديني يتضمن تحويل النص إلى معنى والآية إلى فكرة وتحويل المعاني التي صاغها علم الكلام إلى نظريات عامة وتصورات شاملة. وبالفلسفة العربية تحول اللاهوت إلى أنطولوجيا عامة. وتم الاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام. وكشف الجانب الرمزي في النص الديني بالتخلي عن لغة اللاهوت الخاصة واستعمال لغة أخرى أكثر عقلانية وانفتاحاً وإنسانية..

وهكذا ضُمَّت الفلسفة النظريات المبعثرة في علم الكلام: (التوحيد، الأفعال، النبوة، المعاد، الإمامة.. الخ) إلى نظريات شاملة، وفي أقسام عامة هي المنطق والطبيعات والإلهيات. وكان علم أصول الفقه أول العلوم الإسلامية ظهوراً لاحتياج المجتمع الجديد إلى الشريعة. واتفق علم الكلام والفلسفة في أن كليهما عمل عقلي، ولا يتناقض التصوف كمنهج للتأويل مع الأصول كمنهج للتنزيل^(٢١).

حاولت الفلسفة العربية - الإسلامية أن تعقلن ذاتها، وأن تعقلن علاقاتها مع المطلق من داخل قراءة إنسانية للنص المشترك، وأن توظف النصوص التي

عكسها تطور الآخر في العالم وفي علاقته مع الإله والطبيعة والإنسان. ولا نجد في دورتها الأخيرة تعارضاً بين العقيدة الدينية والقول بالسببية والطبائع واضطراد قوانين الطبيعة والمجتمع والقول بإرادة الإنسان وقدرته.

استطاع العقل العربي أو العقل العربي - الإسلامي أن يقبل على الفلسفة والعلوم الطبيعية وأن يجتهد في تكوين نظمه الخاصة به من كلام وفلسفة وتصوف، دون أن يلغي ثقافات الآخر وأفكاره. ولكنه احتفظ بكونه عقلاً عربياً، على الرغم من التجاهل والإهمال اللذين ساهما في استبعاده إسلامياً وغريباً.

وإذا كان بعضهم قد استكشف حقول البيان والعرفان والبرهان في بنيته فإن «الروحانية» العربية الإسلامية الكبرى والعميقة تضمنت هذه الحقول أو المستويات من داخل الصراع والتناقض والتعدد والتنوع، لتبني هوية تفصح عن وجدان الأمة ومصيرها المشترك ومعاناتها المشتركة.

لا يقوم العقل العربي إذاً بالملل والنحل ونسخها الرديئة والمتأخرة، أو بوساطة وعي زائف لملل ونحل «حديث» يكونها عصر الشقاء العربي الجديد. وربما كان التوظيف السياسي «الحديث» وبتساؤلاته «الطبقية» أو «الاقتصادية» أو «التنموية» نوعاً من «الفذلكة» التي قد تشرع بوساطة رموز من التراث لنزعاتها «العلموية» أو «الاقتصادية» فتكشف نزعات مادية في التراث، أو يميناً ويساراً فيه، وفقاً لقراءة ذات بعد واحد.

إن الميراث الثقافي والفكري والروحي للأمة العربية يتنوع ويتعدد ويختلف، ويتكامل فيه الظاهر مع الباطن والتأويل مع التنزيل، دون أن يلغي أحدهما الآخر وتنمو فيه أنطولوجيا تكشف الرمز وتستكشف احتمالات النص الديني وإمكانياته الكبرى والعميقة. وفي شفافيته تكمن عقلانيته، وتنظم في بؤرته الأصول، بالقدر الذي يتفرع فيه الكلام والتصوف والفلسفة وعبره يكتنه عذاب الروح ورضاها في حنينها إلى المطلق والكينونة والتواصل الأبدي.



هكذا تنتهي الفلسفة العربية - الإسلامية في مرحلة الانحطاط السياسي والانقسام المجتمعي ويترافق مع نهايتها تراجع الكلام العربي - الإسلامي وفوات التصوف الإسلامي، لينبثق سؤال الهوية بين مرحلة تاريخية وأخرى، فيقارب العروبة أو الإسلام، ويقترّب من معاناة الجماعة أو الأمة، التي لم يحاول «الآخر» الغازي أو المتفوّق فيما بعد طمسها، وإنما حاول اغتيال مصيرها المشترك.

انتهت تجربة روحية كبرى تتسع للظاهر والباطن والكلام والفلسفة والأصول والتصوف بالتنزيل والتأويل. ونمت من داخل القرآن الكريم والسنة والأدب، وعنيت بطلب النفس وطب الجسد وفلك العالم والطبيعة وفلك الروح. ولم يزل لنصها الإنساني المشترك إمكانياته الدائمة واحتمالاته الشاسعة، يتسع بالأنوار، ويشع في عباد الله، لا رعية السلطان يرضون بشقاء الدنيا الذي يواجهه به دينه، بينما تقبل سلطات الدنيا على أديان رسمية خاصة بها تصنع دنياها الزائلة.

انتهت تجربة عقلانية وشفافة، ذاتية وإنسانية، تختلف وتأتلف، تتعدد وتنوع لتتحد، تتعالى فتتجذر، تمتحن وتختبر، فتدوم في روح الجماعة أو تفكيرها وعملها، لتتعاقد من داخلها الأرض والسماء في لقاء أبدي شعري راقٍ مع الإنسان والعالم والطبيعة..

ماذا بقي لنا من هذه التجربة؟

وماذا يمكن أن يبقى، ويجب أن يبقى؟ وماذا يبقى؟

إنها باقية كلها، ويمكن أن تبقى كلها عندما يكون الكائن العربي «الحديث» جزءاً من لب التراث ونوره وناره، يصعد منه، بدلاً من أن يتحول إلى جزء من رماد العباد السالفين والحاضرين. إنه الحضور المختلف الذي يستمر من داخله وعي الذات ووعي اللحظة الذاتية.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ سورة الرعد.



تنتهي سيرة الفلسفة العربية - الإسلامية إذاً قبيل انهيار الإمبراطورية العربية الإسلامية وتتوقف «فكرية» ذات ميول عقلانية وإشراقية. ويتزامن هذا التوقف مع سقوط بغداد (١٢٩٨م) وسقوط قرطبة (١٢٣٧م). وربما اختتمت عقلانية ابن رشد (١١٩٨م) النشاطات الفلسفية العربية الفعّالة الدسمة، وإن ظهرت حركات صوفية وإشراقية بعد مقتل السهروردي (١١٩١م) لمعت عند صدر الدين الشرازي (توفي ١٦٤٠م) بخاصة..

وكان من المتوقع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر «إحياء» تلك «الفكرية» العربية بميولها المتنوعة، إذ ظهرت نصوص مخطوطة قديمة طبعت باللغة العربية لأول مرة، مثل (مقدمة ابن خلدون) و(الملل والنحل) للشهرستاني، و(تهذيب الأخلاق) لمسكويه، و(التهافت) للغزالي وغيرها.

وتضافرت الفعاليات الاستشراقية مع مشروع «الإحياء» العربي في «بعث» بعض أجزاء الميراث الفلسفي العربي - الإسلامي ترجمةً وتحقيقاً.

وأخرج باحثون عرب في مرحلة تالية نصوصاً فلسفية عربية مثل (رسالة في النفس البشرية) لابن العبري و(إحصاء العلوم) للفارابي و(المنقذ من الضلال) للغزالي و(حيّ بن يقظان) لابن طفيل الأندلسي وغيرها.

ونشرت دراسات فلسفية إسلامية مثل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وتاريخ الإلحاد في الإسلام وشخصيات قلقة في الإسلام وغيرها للدكتور عبد الرحمن بدوي على سبيل المثال. واهتم بعض الباحثين بتاريخ الفلسفة العربية أو بتاريخ الفلسفة في الإسلام. فكتب مصطفى عبد الرزاق (التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام)، وترجم هادي أبو ريبة كتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) من تأليف دي بودر، وكتب د. إبراهيم بيومي مذكور (الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق) على سبيل المثال أيضاً^(٢٢).

درست الفلسفة العربية - الإسلامية في مرحلة مشروع النهضة إذاً بوساطة إنتاج الفعاليات الاستشراقية والعربية. وانشغل العمل الفلسفي العربي المعاصر بتاريخ الفلسفة الإسلامية والعربية في جزء من إنتاجه وعوائده. وعالج بعض المشكلات الفلسفية في جزء آخر منها أيضاً.

وانجهدت المؤسسة العلمية التربوية والثقافية إلى نشر التراث بشكل محدود. ونظّر إلى التأريخ للفلسفة كعنصر من عناصر الإنتاج الفلسفي ولكنه لم يحقق الارتقاء بالعمل الفلسفي ولم يترافق مع نهضة فلسفية عربية أصيلة وواعية،

توظف التفكير الفلسفي في مساءلة مصير الأمة ووجدانها وكرامتها، وتخدم نمو الوعي الفلسفي العربي.

لم يتشكل في هذه الحالة، فكر فلسفي عربي في أثناء مشروع النهضة أو قبله أو بعده وربما اقتصر العاملون في حقل الدراسات الفلسفية على استعادة التراث الفلسفي العربي واتجاهاته المتأثرة بأرسطو والأفلاطونية المحدثة والفكر الهلنستي بعامة. واتجه بعضهم إلى دراسة علم الكلام والتصوف الإسلامي وأصول اللغة بخاصة، وتفاعل بعضهم الآخر مع التراث الفلسفي الإنساني في اتجاهاته المتنوعة ومدارسه المختلفة ومناهجه المتعددة.

وبرزت نزعات فكرية وميول فلسفية انفعلت بالمؤثرات الأجنبية «الغربية» وتفاعلت معها أحياناً واستنسختها في بعض الأحيان، أو استعارتها، دون أن تُكَيَّف تبعاً لذاتية المجتمع العربي من حيث تطابق وعيها مع الواقع العربي ومشكلاته التي يقترح على وعيها تناولها^(٢٣).

وربما افتقرت إلى بعدها الوظيفي، فغلب عليها الميل المدرسي التجريدي أو التحليلي ولم تدمج مشكلات الإنسان والحياة بمشكلات الفلسفة. بل اكتفت بأن تكون امتداداً لمذاهب غربية مثالية - عقلانية ووضعية - منطقية وشخصانية وماركسية وبنوية فيما بعد. وبذلك تفصح عن وضعها غير التاريخي أو شرطها التابع الذي يعين غربتها عن واقع جماعة قومية تنتمي إليها مع موقفها من الذات والآخر والعالم، ويستدعي البحث عن الهوية أو الذاتية

أو الانتماء في مجابهة أقنعة الحداثة الغربية التي تجتهد في تعميم أنموذجاتها،
وتجهد في إلغاء الأنموذجات الثقافية المختلفة أو المغايرة.

وانعكس مفهوم «التقدم» زائفاً وهشاً في محاولات وتجارب اقتربت من
لحظة تقدم الغرب أو تقدم العالم، لتراها أو لتعيها بمعنى ما، بين تقبل ورفض
واصطفاء وصدمة على الرغم من علاقة هذه القوى أو تلك بالميراث الروحي
العربي الإسلامي، أو على الرغم من «تعلق» الكتلة الاجتماعية به.

وانتقل الحوار الفكري والفلسفي من تناول حاضر الإسلام ومستقبله
وحاضر الأمة الإسلامية ومستقبلها في ضوء الماضي عبر مشروع النهضة
العربية فيما بعد، ليتساءل في مرحلة تالية عن مستقبل الثورة العربية وقضايا
التقدم والتنمية والاستقلال في المجتمع العربي.

ولكن سؤال الهوية يتراجع أمام سؤال التقدم أو يكمن في داخله، وإن
حفزت وقائع المجابهة المباشرة وغير المباشرة على حضوره دائماً بقوة بين
حدث تاريخي وآخر.

كان مشروع النهضة العربية إذاً من حيث الفضاء الفكري أو الفلسفي
الذي انتمى إليه محاولة ضائعة تختلف عن النهضة الأوروبية، وتتميز منها، لأن
النهضة الأوروبية تجاوزت - كما يرى بعضهم - التراث اللاهوتي وطرائق
التفكير التقليدية وترافقت مع حركات ثورية كبرى عكستها الثورة الصناعية
في القرن التاسع عشر، وارتبطت فيها النزعات العقلانية بالبحث عن الحرية
وبالحنين إلى الإنسان.

وقد عبّر الاتجاه العام في البحث الفلسفي والنظري الإسلامي والعربي على مدى أكثر من قرن عن شقاء الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي للأمة العربية وعن غربة الكتلة الاجتماعية أمام الحضور الأوربي الكثيف في السياسة والاقتصاد والحرب والاجتماع والحقوق والفن والجمال وغيرها.

وفي الوقت الذي تتظاهر فيه عالمية الغرب، الذي هو العالم، ويتجلى تفوقه، ويعلن حكمته «الحديثة» في هذا الوقت يكتمل تأخر الوضع العربي الإنساني، فيتداخل مع فعل العلاقات ما قبل القومية التي تنضج عبرها الرؤيا الاتباعية في السلوك والقيم والأفكار.

ويتكامل غياب الممارسة الفلسفية الفعّالة مع الفوات العربي الكبير في تجارب الثقافة العربية والمعاناة التي تضررها بعد سقوط بغداد وغرناطة والمدن الفكرية العربية - الإسلامية الكبرى، على الرغم من تكوّن اتجاهات متواضعة فكرياً، تتواصل مع «الأصولية الإسلامية» إلى هذا الحد أو ذاك.

لم يستطع مشروع النهضة، في محاولته إحياء الموروث الروحي والفكري استعادة القيم الفكرية الكبرى، أو تبني قيم فكرية جديدة. وإنما كانت قيمه قيماً تابعة بمعنى ما، وتتجاوز في داخلها وخارجها «فكريات» الغرب وقيمه المختلفة والمتعددة.

وقد تدخلت نزعات مادية وعقلية ووجدانية وروحية وشخصانية وبنوية وغيرها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر والحديث، وشاعت أسماء مثل كانت

وديكارت وهيكل وديوي وهيذر وهوسرل وسارتر وماركس وماركوز وفوكو وغيرهم في المقروء العربي والمكتوب العربي.

يصنف د. جميل صليبا التيارات الفلسفية العربية المعاصرة على النحو التالي: (٢٤)

النزعة المادية كما برزت عند شبلي شميل الذي رفض مذهب العقلانية رتبني الداروينية والنزعة العقلية في فكرية محمد عبده التي حاولت وعي الإسلام وعياً عصرياً وتفسير القرآن تفسيراً حديثاً متأثرة بتجربة الأفغاني الفكرية، وتندرج ضمنها محاولة يوسف كرم الفلسفية التي قدمت اتجاهاً عقلياً ينطوي على الفلسفة الأرسطية والنزعة الروحية التي وفقت بين مواقف فلسفية متنوعة، كما يظهر في جوانية عثمان أمين ورحمانية الأرسوزي ووجدانية العقاد، أما النزعة التكاملية فتظهر في آراء يوسف مراد النفسية ودراستها العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية. وتتجلى النزعة الشخصية عند رينه حبشي ومحمد عزيز الحبابي، إذ استقى حبشي أفكاره من أرسطو والقديس توما وبرغسن وهيغل وجمع بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة في بحثه عن فلسفة تلائم الروح العصرية لجماعة متوسطة تجمعها قيم مشتركة. أما الحبابي فربط بين الماضي والحاضر في تناوله الفكر الوسيطى والقديم والحديث والمعاصر في موقف فلسفي يتكيف مع الحياة في مجتمع عربي معاصر، بالإضافة إلى النزعة الوجودية وتمثلها دراسات د. عبد الرحمن بدوي بخاصة. وقد عبرت هذه النزعة عن نفسها في مجالي البحث الفلسفي والإبداع الأدبي بأجناسه وتظهر النزعة العلمية في كتابات يعقوب صروف وإسماعيل مظهر وغيرهم، فتعلن الإيمان بمستقبل العلم وعلاقته بالتقدم الإنساني، وتبشر بسيادة

الفكر العلمي. ويتصل بها نزعة زكي نجيب محمود الوضعية - المنطقية التي تعول على منطق العقل، وتدعو إلى تبني عقلانية عربية جديدة..

ويجد بعض الباحثين أنّ تصنيف د. جميل صليبا يتصف بعدم قدرته على إدراك بعض التيارات وعدم تحديده المفهومات، إذ كيف يتم الجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في تيار اسمه التيار العقلي أو النزعة العقلية، ويهمل التصنيف موقع الشميل الوصفي الذي تمتاز به كتابته الممهدة لمقالات بوختر حول النشوء والارتقاء. ويبالغ في نظرتة إلى العقاد كفيلسوف، على سبيل المثال.

يتناسى التصنيف أيضاً الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية والوعي الفلسفي أو الممارسة الفلسفية التي انتشرت في أجواء الثقافة العربية المعاصرة بعد زمن البحث مثل الماركوزية والبنوية وغيرها..



يقابل تلك النزعات الفلسفية المختلفة نزعات اتباعية تنتمي إلى الأصولية الدينية بهذا المعنى أو ذاك. وتعارض معطيات التجربة «الغريبة» فكرياً وفلسفياً تتمثل في حركات دينية مثل الوهابية والمهدية والسنوسية، تزامنت مع نزعات أصولية يمثلها الأفغاني ورشيد رضا وشكيب أرسلان وغيرهم.

ويمكن الإشارة إلى نزعة حاولت تأصيل الفلسفة الإسلامية تجلت عند مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٦) وتلميذه على سامي النشار، واتضحت في العمق لدى حسن حنفي ومحمد عمارة وغيرهما فيما بعد..

هل يدل هذا التعدد والتنوع والخلاف والاختلاف على امتلاء الحضور
الفلسفي العربي أم يدل على تناذره وغيابه وضياعه؟

وهل يتضمن إمكانات النمو النظري والنقدي واحتمالاته التي قد تنشأ
وتتآوى في فضاء فكري وفلسفي مشترك؟

وإلى أي مدى يمكن أن يدعوها إلى النمو والحوار؟

ولم يعلن غربة الوعي الفلسفي العربي وشقائه بين مرحلة وأخرى أو
وقائع أخرى؟

يتفاعل مع تلك النزعات الفلسفية المختلفة أيضاً ما يسمى بتيارات فكرية
أو اتجاهات أيديولوجية في الحياة السياسية العربية بعامة، وفي الحياة الثقافية
العربية بخاصة^(٢٥).

وقد صنف بعض الباحثين تلك التيارات والاتجاهات إلى تيار ديني
(تقليدي وسلفي) وتيار ليبرالي وتيار تقدمي، ورأى بعضهم فيها اتجاهات
تشتمل على الاتجاه الليبرالي العلماني والراديكالي (الاشتراكي في بعض
الأحيان) والاتجاه الإسلامي الإصلاحي والاتجاه الإسلامي الرجعي والاتجاه
العروبي العلماني والقومي والاتجاه العروبي الإسلامي بينما يتكلم آخرون على
تيارين فكريين رئيسيين: تيار الأصولية الإسلامية وتيار العصرية الليبرالية. الخ.

وربما نلمس في فضاء مشروع النهضة وامتداداته الفلسفية والفكرية
والثقافية والسياسية حضور نزعتين رئيسيتين لهما تنوعهما الخاص بكل منهما:
الأولى نزعة أصولية بوجوه مختلفة سلفية وسلفية مستنيرة وتراثية تقليدية

وتقليدية اتباعية وغيرها. والثانية نزعة تطويرية بأقنعة معاصرة أو حديثة أو
تنموية أو ثورية أو اشتراكية.. الخ.

وعلى أية حال فإن الخطاب النظري العربي يصرح بشقائه وغربته في
علاقته مع ذاته ومع الآخر، سواء أتكلمنا على مدارس ونزعات وتيارات
ومبول، أم ميّزنا فيه نزعتين مختلفتين لكل منهما ظواهرهما وتظاهراتهما
وتجلياتها.

ولكنه خطاب يجتهد في أن يجد ذاته، وأن يعيها أيضاً بمعنى ما!

إنه يتقبل أو يرفض، يستعيد تاريخه أو يطمسسه، يستدعي تراثه أو يتنكر
له، يظلم في علاقته مع ذاته ومع الآخر، ويظلم بدلاً من أن يستنير وينير.
يبحث عن عصر أنواره لدى الغير بدلاً من أن يستكشف مكنوناته لدى
الجماعة التي ينتمي إليها.

وقد يوفق بين روحيته التراثية وعوائد الفكرية الغربية وقد يندغم بإحداها
أو يدمج بها، لا ليعث اتجاهه التاريخي في التعدد والتنوع، ولا ليكتشف
وحدته بين عناصره المختلفة.

إن إحياء الروحية العربية - الإسلامية لا يرتقي إلى بعثها من داخل إيقاع
نويري في مشروع النهضة العربية، على الرغم من سماته التنويرية في هذا
الجانب أو ذاك، ولعله يفتقر في تقربه من ذاته ومن الآخر، أو في التعرف
عليهما، إلى الابتكار والوعي النقدي الشامل.

هكذا تخفق التجربة الثقافية والفكرية العربية في «بعث» مشروعها
الفلسفي العربي الذي انشغل قليلاً أو كثيراً بمفهومي «الوحدة» و«التوحيد»

و«الاستقلال» و«الذاتية». ولكن الحلم بالأمة وبيقظة الجماعة القومية واختيار لسانها العربي ومصيرها العربي لا يلبث أن يستعاد من داخل إشراقات فكر العروبة وفلسفة الانتماء والبحث عن الذاتية والهوية، وإن تكاثر الكلام على الشقاء الموضوعي العربي وانقساماته الثقافية وغير الثقافية.

يعاني الخطاب الفلسفي العربي الحديث بحثه عن ذاته ومحاولة تأصيلها أيضاً، كجزء من المشروع الثقافي العربي، سواء أحاول استلهاً تاريخه الفلسفي العربي - الإسلامي وتبنى بعض مكوناته التاريخية والفلسفية أم تبنى بعض مكونات الخطاب الفلسفي الغربي عبر قراءته لنصوص تنتمي إلى عصر التنوير والنهضة، أو إلى مرحلة انفجار الحداثة وما بعد الحداثة.

يستعيد إذاً بعض الأصول العقلانية في التراث أو بعض الإشراقات الصوفية أو الميول الفلسفية المادية والاجتماعية في تاريخه الفلسفي ليتواصل مع زمنه التراثي ويتفاعل مع معطياته.

ويعرّب هذا الاتجاه الفلسفي الغربي أو ذاك فيترجمه ويتقرب إليه ليندمج زمنه الثقافي المتأخر بزمن العالم المتقدم.

وعلى أية حال فإنه لم يستطع أن يكون مدرسته الفلسفية العربية داخل المؤسسة الثقافية والتربوية الرسمية وغير الرسمية، بل بقي يشكل نوعاً من الامتداد للعمل الفلسفي الغربي في اتصاله مع مدارس الفكر الغربي وفي تاريخه للفلسفة العربية الإسلامية، ولذلك كانت محاولة الإبداع الفلسفي ضيقة إذا ما قورنت بمحاولة الإبداع في الأدب والفن، وافتقد العمل الفلسفي بعده

التنويري والتحريري، ما دام يقتبس أو ينتقي مكونات الآخر الفلسفية ليصوغ خطابه بوساطتها فتتجلى ظلال فلسفية مختلفة في مراحل تاريخية قريبة مثل ظلال الديكارتية والهيغيلية والوضعية المنطقية والذرائعية والوجودية والماركسية والبنوية واللسانية والنصية وغيرها..

ولا توفق الفعاليات الفلسفية الأكاديمية وغير الأكاديمية في تكوين خطابها المستقل ما دامت تختلط فيه المؤثرات وتتوزع، وتتنازع.

ولم تستطع الميول الفلسفية الأصولية المنتمية إلى تراثها وتاريخها أن تبعث الخطاب الفلسفي العربي - الإسلامي، وتنمي خطابها في مجابهة خطاب الآخر المختلف. وإن استجابت إلى مشروع إحياء تراث الأمة وبعثه وتوحيده عبر إحياء مكونات تراثية: فلسفية ولغوية وأدبية.

وبرزت أنموذجات وميول فلسفية عربية معاصرة وحديثة تحمل دهشتها بمعطيات الغرب ونزعتها العلمية والإنسانية، سواء أبحثت عنها في بعض معطيات التجربة التراثية العربية الإسلامية أم التحقت بمشروعات الغرب الفلسفية المتكاثرة، واكتفت بتأسيس خطاب فلسفي تابع.

يستعرض د. زكي نجيب محمود - على سبيل المثال - تطور الفلسفة الوضعية وأدوارها كرد على الفلسفة التقليدية والنزعات الميتافيزيقية في الفكر الغربي في كتابه (نحو فلسفة علمية) ويدعو إلى أن تشبه الفلسفة العلم، فمهمة الفيلسوف تقتصر على التحليل المنطقي للتراكيب الفلسفية والعلمية ودلالة الألفاظ تردّ إلى المعطيات الحسية التي اصطلاح عليها بها.. الخ.

ويعلن أنه من أشياع الوضعية المنطقية ودعاتها (لكنه يكاد يكون في الميدان وحيداً^(٢٦)) يتكلم لغير سامع، ويكتب لغير قارئ، لأن الدعوة إلى العقل الصرف لا تجد في أنفسنا صدى.. الخ، ص/٢٤٨/ فلسفة وفن) ويرى أن الفلسفة الوضعية هي الفلسفة المطلوبة التي تقدم الحل للمعرفة العلمية في صورتها الحاضرة، وتستجيب لمنجزات العلم في سياق تاريخ الفلسفة.

وفي كتابه الذي يحمل عنواناً يفصح عن موقفه من تجربة الغرب الحضارية بعمامة هو (شروق من الغرب) يؤكد أن الإجابة الممكنة والواضحة والوحيدة على مشكلاتنا هي أن (ندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا.. الخ ص/٢٢٣/).

ولكنه لا يلبث في مرحلة أخيرة من تجربته الفكرية أن يتراجع عن خطابه التابع الذي شغف بتراث الغرب ليؤكد ضرورة قراءة التراث العربي — الإسلامي ووعيه والانطلاق منه.

في كتابه (تجديد الفكر العربي) يصرح أنه استيقظ (بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس بالحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه ص ٥، ص ٦).

تفترض هذه التجربة الفلسفية أن الموضوع الرئيس في خطاب الفكر العربي المعاصر والحديث ما يزال هو خطاب تأصيل الذات والعودة إليها والبحث عن هويتها ومقاربتها، فبعد أن بشرت بقيم الفكر الوضعي والالتحاق بالغرب سلوكاً وفكراً عادت إلى اكتناه تراثها الشاسع تدعو إلى قراءته ووعيه.

بينما يقدم د. عبد الرحمن بدوي في أنموذجه الفلسفي الوجودي خطاباً مختلفاً تتجلى فيه منذ البداية نزعة العودة إلى التجربة الصوفية الإسلامية لتستعينها في تجربتنا الحاضرة فتشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدّر لها الظهور في الحضارة المحتضرة.. وهي (المذهب الوجودي الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة.. إلخ. ص ٨). على حد تعبيره (٢٧).

ويحلل خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية مرتبطة بخصائصها في النهضة الأوروبية التي نظرت إلى الإنسان كمعيار في التقويم وإلى العقل كمركز للكون وكوعي كامل للذات الإنسانية في مواجهة الموضوعات الخارجية ومعارضة الألوهية بالطبيعة وتمجيد الطبيعة.. إلخ ص ١٩، ص ٣٢.

ويرى أن المدنية الإسلامية طور من أطوار الحضارة العربية بالمعنى اللغوي تحتل فيها فكرة الإنسان الكامل (الأول) مكان الصدارة. فالإنسان مركز الوجود عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي وهو صورة عن الله، احتل مكان كل القوى الطبيعية والممكنة الإلهية والطبيعية. وفي المدنية الإسلامية يجد العقل (من عرف نفسه فقد عرف ربه) و(أول ما خلق الله العقل) ويلاحظ تمجيد الطبيعة عند الفلاسفة الطبيعيين والصوفية كالرازي والسهورودي في رسالة أصوات أجنحة جبريل وعند جابر بن حيان تبرز النزعة الإنسانية التي تؤمن بتقدم العلوم وتقدم الإنسانية المطرد.. إلخ ص ٥٨، ص ٦١.

وتتمثل هذه النزعة في أوساط كاملة، فمؤلفات جابر بن حيان هي عمل جماعي للأوساط الشيعية والإسماعيلية وآراء ابن عربي راجت في مدارس

لصوفية، ونزعة ابن الراوندي التنويرية انتشرت وأثرت في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجري.. الخ.

أما التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية فكان في الميراث الشرقي والهندي والبابلي والكلداني وليس التراث اليوناني الخالص.. الخ.

وتلك هي الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية.. ص ٦٥، ص ٦٧.

ويستخلص أهمية تقدير المذاهب الصوفية وإضفاء التأثير الوجودي عليها، لتتبدى بكل ثرائها وقيمها، وجعلها نقطة البدء في المذهب الوجودي (الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا في الحياة والوجود.. أي أن نجعل للمذهب الوجودي أصولاً في تاريخنا الروحي. الخ ص ٩٩، ص ١٠١.

ينطلق د. بدوي من فرضية رئيسة ترى أن (بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية صلات عميقة في المبدأ أو المنهج والغاية.. ص ٧٣).

ففكرة الإنسان الكامل تناظر في الوجودية فكرة (الأوحد) عند هيدجر ص ٧٥ وهي تجمع الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية. والفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية: (الوجود أسبق من الماهية) يُعبّر عنها في الأوساط الإشرافية التي عنيت ببيان الوجود المطلق والوجود العقلي للصورة في معارضتها النزعة المشائية.. الخ.

يستغرق د. بدوي مثل هيدجر في مفهوم الزمان وصلته بالوجود الآني من جهة وبالعدم من جهة أخرى. فالعدم في وجودية هيدجر نقطة انطلاق كل

تفكير ميتافيزيقي، يبعث «القلق» أو «الجزع» الذي يقارنه د. بدوي بمفهوم القلق عند الصوفية المسلمين.

ويسعى إلى تأصيل زمانه الوجودي ومحاولة «توفيق» فلسفته الوجودية والتعريف بشطحات الصوفية وشخصيات الإسلام القلقة وتاريخ الإلحاد مستفيداً من الجهد الاستشراقي.

فهل استطاع تكوين فلسفته الوجودية العربية أو العربية الوجودية، ما دام يجب أن يظل كير كيجورد وهيدغر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوربيين أهم المصادر الأصلية التي يصدر عنها فكره الوجودي؟ ص ١٠٦، ص ١٠٧.

ألا يشي خطابه الفلسفي بموقف تابع إلى هذا الحد أو ذاك ما دام يجتهد في «التوفيق» بدلاً من «التأصيل»؟

ويشحن رينه حبشي وجوديته «الشخصانية» بالحرية والروحانية وقيمها السماوية كجزء من مقومات التراث الفكري العربي أيضاً، وكجزء من ثقافة متوسطة شاملة تتشابه معها إلى حد ما تلك الشخصانية الإسلامية التي بشر بها محمد عزيز الحبابي..

وعبر مراجعة تحاول أن تكون نقدية وعلمية وجدلية يعمد جزء من الخطاب الفلسفي العربي إلى قراءة جدلية مادية وتاريخية توظف بعض المفاهيم الماركسية في قراءة التراث، فتبنى منهجاً معيناً من المناهج الجاهزة التي أنجزها الغرب، وتكيف التراث العربي - الإسلامي في قراءتها تبعاً لهذا المنهج. هكذا تبحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية

والحركات «التقدمية» في التاريخ العربي - الإسلامي، تستعين بأداة التحليل الاقتصادي والتفسير الطبقي والاجتماعي لتبني الفلسفة والتاريخ طبقاً لرؤية تستعيرها من الآخر^(٢٨).

بينما يرى بعض الباحثين أن الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، (إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح.. نقد العقل العربي) ص ١٩.

هكذا يقترح د. محمد عابد الجابري مشروعه النقدي في (نقد العقل العربي) تكويناً وبنية^(٣٠).

ولكنه يوظف مفهومات تنتمي إلى فلسفات ومنهجيات وقراءات مختلفا ومتباينة تستفيد من فرويد وألتوسر وفوكو وغيرهم..

ويميز بين ثلاثة نظم معرفية يؤسس كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤية خاصة كذلك.. وهذه النظم المعرفية هي البيان والعرفان والبرهان.. الخ^(٣١).

ويستنتج أنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب منع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة... ص ٥٥٢.

ويرى مطاع صفدي أن الجابري لا يتعامل قاصداً أو ساهياً مع كلفة التراث ص ٢٦٠ وأته لو تحرر قليلاً من المنهج البنيوي لديه من سكونيته لاستطاع أن يرى في معيارية العقل العربي خلال هذه المرحلة من نشأة المشروع الثقافي خاصية إيجابية ومتطابقة مع حيوية الموقف الحضاري.. الخ ص ٢٦٠.

ولكنه يتساءل عن السبب الذي جعل النهضة العربية الجديدة تعجز عن توليد ثورة «رشدية» عربية أو عن تحقيق عصر تنوير عربي لم يعرفه جل العرب حتى وهم يلجئون عصر الثورات السياسية اللاهبة ص ٢٦، وإن رأى مسألة التكامل بين الثورة والنهضة.

ويناقش نوعي الإعاقة الذاتية الداخلية والموضوعية الخارجية التي يواجهها النمو النهضوي لدى العرب بوساطة مفهومات متباينة يستعيرها من هيغل ونيثشة وبرغسن وهوسرل وكيركيغارد وهيدغر وسارتر بالإضافة إلى شتراوس وفوكو ولاكان وبارت والإبستمولوجيا المعاصرة بعامة.

تتكاثر الميول النظرية والنقدية التي تعبر عن غياب خطاب فلسفي عربي مستقل وتختلف وتتوغل تبعاً للعلاقة مع خطاب الآخر الفلسفي على الرغم من العمل الفلسفي العربي الجديد الذي يجتهد في التساؤل عن هويته وتأسيس ذاته (٣٢).

يرى د. ماجد فخري على سبيل المثال - أن مستقبل الدراسات الفلسفية في العالم العربي مرهون إلى حد بعيد بقيام (نهضة فلسفية أصيلة بيننا، أي بقيام لفيف من المفكرين الذين يرون في التفكير الفلسفي المنفتح خير سبيل إلى الوقوف على حقيقتنا وعلى حقيقة ما يحقق بنا من موجودات ص ٢٤١.

و بمقدار ما ينمو هذا الوعي الفلسفي ويشتد يتاح لجذور النشاط الفلسفي بأشكاله أن تمتد إلى أنحاء الحياة العامة عندنا، ماضيها وحاضرها ومستقبلها. ويدعو د. ناصيف نصار إلى طريق الاستقلال الفلسفي^(٣٣) ويحلل بعض مظاهره وظواهره في فلسفات البعث القومي والتوحيد القومي.



هكذا يضم الخطاب الفلسفي العربي المعاصر والحديث بمكوناته المختلفة والمتنوعة والمنقسمة أدلة إيجابية على حيويته وتفاعله مع الآخر والعالم. ويعلن بحثه عن طريقه المستقل ووعيه بذاتيته.. ويشكل تساؤله عن هويته موضوعاً رئيساً للبحث عن مستقبله الذاتي والمستقل.

ولكن ألا يستدعي ارتقاء هذا الخطاب ونموه ارتقاء الوعي الذاتي أو نموه بعامة، بالقدر الذي يتطلب فيه تقدم الجماعة القومية وتكوين مجتمعها المدني؟

المصادر والمراجع

- ١ - مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٩، ص ١٠٥ - ص ١١١، ص ١١٥ - ص ١٢٣.
- ٢ - أفاد الكاتب من بعض الكتب والدراسات والبحوث في صفحات المقالة المختلفة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ويذكر منها:
 - د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣.
 - د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤.
 - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣.
 - محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار العلم للجميع، بلا تاريخ.
 - إبراهيم مدور، في الفلسفة الإسلامية، جزآن، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.
 - د. جميل صليبا، الدراسات الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤.
 - موريس لومبار، تعريب ياسين الحافظ، الإسلام في عظمته الأولى، دار الطليعة ١٩٧٧.
 - د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر ١٩٥٩.
 - د. ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.
 - د. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠.
 - د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر ١٩٧١.
 - د. محمد ناصر، الفكر التربوي العربي الإسلامي (مختارات)، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧.
 - وغيرها، وغيرها..
- ٣ - مكسيم رودنسون، ت. د: خليل أحمد خليل، العرب، دار الحقيقة، بيروت ص ٢٨ - ٣٠.

- ٤ - يمكن أن تعرف هذه المرحلة تاريخياً في أكثر من مرجع بالإضافة إلى كتب مدرسية معروفة ونذكر منها: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية: كلود كاهن - تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان - محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: محمد الخضري وغيرها..
- ٥ - يقول د. سليمان دنيا في كتابه (الحقيقة في نظر الغزالي) دار المعارف، مصر ١٩٧١ ص ١٥: (أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية والمجالس الجدلية في الشرق. والفاطيون مثل ذلك في الغرب - هؤلاء يسعون في إثبات تعاليم الشيعة وأولئك يلتمسون تأييد أهل السنة، وكلاهما في خوف من أهل السنة والتعطيل).
- ٦ - د. علي فريد دحروج، مجلة الفكر العربي، الفلسفة الإسلامية في الأندلس والعوامل المؤثرة فيها (مقالة، خلاصة رسالة دكتوراه) ص ١٩٩.
- ٧ - د. عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٢.
- ٨ - د. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، بيروت ١٩٩٠، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٦٢.
- ٩ - يمكن أن تذكر أمثلة هنا مثل كتاب د. حسين مروة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) ومحاولة أحمد عباس صالح في دراسته (اليمن واليسار في الإسلام وجهود محمد عمارة في قراءة التراث، وجهود طيب تيزيني في (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) و(من التراث إلى الثورة) وغيرها..
- ١٠ - عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٧٣ - ص ٩٥.
- ١١ - محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي ١٩٩٠ - ص ١٥٩.
- ١٢ - د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٠٧ - ص ١٢٣.
- ١٣ - مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٨٨-٨٩.
- ١٤ - أدونيس (علي أحمد سعيد) الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت ط ٣، ١٩٨٠ ص ٩١.

- ١٥- د. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٨٦ ص ٩٢.
- ١٦- مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.
- ١٧- د. خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص ١٨٦ وما بعد. وقد كتب الكثير عن ابن رشد.
- ١٨- الدراسات التي تناولت ابن خلدون عربية وغربية عديدة ومتنوعة. وبالنسبة لتقي الدين أحمد بن علي المقرئ (المتوفى سنة ٨٤٥هـ) يمكن أن يراجع (فصل في إيراد ما حل بمصر من الغلوات وحكايات يسيرة من أبناء تلك السنوات) في كتيب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) أو (تاريخ الجماعات في مصر)، دار ابن الوليد حمص، بلا تاريخ.
- ١٩- أدونيس، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٨.
- ٢٠- د. محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٥٠.
- ٢١- د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج ٢، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٦، ص ٤٨٧.
- ٢٢- حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، ص ١٣١-١٣٦.
- ٢٣- د. ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، ط ٢، بيروت ١٩٧٧. ص ٢٢٣-٢٤٣.
- ٢٤- د. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٧٩ ص ١٨.
- ٢٥- مؤلف جماعي، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.
- د. أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، ص ١٠١.
- د. كمال عبد اللطيف، طبيعة الحضور الفلسفي العربي في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٠٣.

- ٢٦- ينظر على سبيل المثال:
د. حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٤ ص ٣٩٧-٤٤٠.
د. منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.
د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الأدب، بيروت ١٩٨٣.
ص ٢٦-٢٨.
- ٢٧- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية ١٩٨٥، المنطق الوضعي، الأنجلو المصرية ١٩٥١، خرافة الميتافيزيقا النهضة المصرية ١٩٥٣ - شروق من الغرب - القاهرة ١٩٥١ تجديد الفكر العربي، دار الشروق ١٩٧١.. الخ.
- ٢٨- د. عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ١٩٤٧، الزمان الوجودي - القاهرة ١٩٤٥.
- ٢٩- يراجع على سبيل المثال:
د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق ١٩٧١.
من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون ١٩٧١.
د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مجلدان، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨-١٩٧٩.
- ٣٠- د. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر بيروت، ط ٢ ١٩٨٥.
- ٣١- د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة. بيروت ١٩٨٤، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦.
- ٣٢- مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦.
- ٣٣- د. ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر ط ٢ بيروت ١٩٧٧.
- ٣٤- د. ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة بيروت ١٩٧٥.

مشروع وغير، مشروع نهضة، مشروع نقد

مشروع وعي

يتداخل مشروع الوعي العربي مع البحث عن الهوية. وتنبع قوة عناصره من مشروع تكوين الأمة. ولكنه كان يتقدم أو يتأخر تبعاً لعلاقته بالمشروع السياسي أو بالأحداث السياسية التي يتصل بها ويتواصل معها. وهنا يكمن عجزه أيضاً إذ تهاوى على شكل طقوس سياسية ليعبر عن الشكل الثقافي المباشر لعلاقات الجماعة القومية، أو توقف بين انهيار سياسي وآخر ليعكس توقف المشروع السياسي أو استلابه أمام اكتشاف الهوية وتكوينها.

في محاولة «النهضة» احتفل هذا المشروع بذاكرته التراثية وبلغتها المقدسة بقدر ما حول أن «يعقلن» روح التاريخ العربي وتاريخ «الروح» العربية. وأعلن خطابه حول أزلية الروح التاريخية وقدسيتها اللغة، دون أن يكتشف اللغة كحقيقة مادية والروح التاريخية كمعنى ينبع من الحقيقة المباشرة، يعكس بذلك الوضع السحري لبنى فقيرة ومتكسرة لم «تحدث» من الداخل بعد، إذ ما تزال كتلتها الاجتماعية تتعثر في تعاملها مع العالم والأشياء والأفكار، وما زالت النخب بشروطها المادية والاجتماعية تنوب عنها في اختيار مشروعها الثقافي في خطاب يلمس قشرتها الخارجية لا بنيتها الداخلية، وإن قدمت هذه النخب ميولاً واتجاهات وأفكاراً تنحو باتجاه اكتشاف «نظام» ما للهوية. وهذا عكس بدوره ارتباك ذلك الخطاب وتشوشه بين النزعات الذاتية والنزعات الموضوعية، حيث اختلط نداء العروبة مع نداء الإسلام والميل العربي مع الميل الإسلامي والخطاب الثقافي مع الخطاب السياسي، بذريعة إعادة رؤية التاريخ أو الاحتفاء بالذاكرة التاريخية أو قراءة نصوصها.

يستمر بسبب ذلك تقديس الأفكار بنصوصها القديمة، وإنابتها عن
الوقائع داخل النصوص الجديدة، فتتكاثر المحرمات، ويتأخر وعي «الصراع»
فيمتنع وعي التاريخ أو الدين أو الطبقة، لأن ذلك يعني الاكتشاف الواقعي
لتاريخ الهوية الواقعي، ويتنقل بمشروع الوعي من مرحلة تغلب فيها رؤية
مفترضة لـ «وحدة» عناصر متنوعة ومتباينة ومتداخلة أيضاً، إلى رؤية تفترض
إعادة تكوين هذه العناصر، بحسب الوقائع التي تتفاعل معها الجماعة القومية
وتتفاعل بها.

إنه الوعي الذي يبحث عن ذاته داخل النص القديم عندما يفترض أنه
يصنع نصه الجديد

وارتبط ذلك في مرحلة تالية بالتساؤل عن «أثر» تأخر التشكيلة
الاجتماعية وتبعيتها في «أزمة» مشروع الوعي العربي، وعن دوره في تقضي
القيم والرموز التاريخية والمبالغة فيها من قبل مضطهد استبدل هذه القيم
والرموز بوعي الجدلية الاجتماعية والتاريخية، وبخاصة عندما يعزو التكسر
المجتمعي إلى أدوات وعوامل من خارج، ويرى في قداسة الموروث التاريخي
واللغوي بديلاً لدراسة فقر حوار مع الذات والآخر.

استبدلت النخبة العربية في أثناء ذلك الحلم بالحقيقة الواقعية، وقدمت
المثال والرمز على الممكن التاريخي للقوى والعلاقات. وهذا ما حول رؤاها
الأيديولوجية الخاصة بمشروع الهوية إلى يوتوبيا يتداولها الخطاب السياسي فيما
بعد داخل السوق الإيديولوجية، دون أن يربطها بمشروع تاريخي يندغم
بالكتلة الاجتماعية ومعها.

لا يعني هذا أن مشروع الوعي احتفظ برؤية واحدة في أثناء «تطور» القوى والطبقات والعلاقات، بل كانت هذه الرؤية ترتبط باللحظة السياسية. وكانت اللحظة السياسية تقدم نصها الخاص بها، أو تسوغه، أو تفتعله. وكانت الرؤية «التوحيدية» احتجاجاً على انحطاط الثقافة السائدة: السلفية منها أو الشعبية أو المحلية، دون أن تبحث في نوازعها الخاصة بها، أو تتوجه لدراسة القاع الثقافي الشعبي. وإذا تطرح تجاوزها لا تقدم، البديل الثقافي، بل تطرح رموزاً وشعارات، لا تلبث أن تضيق بها الرؤية وعبرها، وتحتل الإيديولوجيا مكاناً رئيساً فيها، فلا تدفع لتأسيس ثقافة عقلانية دنيوية وعلمانية، ترتبط بالقاع الثقافي الشعبي وترتقي معه وبه. وقد استعارت أكثر من «منهج» لتسوغ الرموز التراثية أو لترهن على عناصر الوحدة الثقافية أو الروحية أو المجتمعية، بدلاً من أن تمارس نقداً جذرياً للإيديولوجيات السلفية أو تعاني بديلاً للتكسر التاريخي في «النظام» الثقافي، أو لعدم التكافؤ في السمات الثقافية لدى هذا النظام أو ذاك.

إنها لم تكتشف الحاجة إلى «التوحيد» الثقافي، ما دامت الوحدة الروحية تتجاوز التجزؤ الموضوعي. لذلك تكثر الأحاديث على وحدة قومية أو أولوية العروبة والوعي القومي بدلاً من أن تدفع إلى اكتشاف نظام معرفي عربي أو مجابهة مشروع فلسفي عربي، يتجاوز الأيديولوجيات العربية السائدة إلى موقف نقدي مشترك يحتفي بالعقل الجماعي خارج نسيج النص القديم، ودون أن يعزل الوقائع أو العباد أو يحتفل بالأسرار «الجديدة».



عندما يرى مشروع الوعي إلى أولوية «الممارسة» القومية فيما بعد، وينتقل من رموز «التوحيد» إلى الضرورة الواقعية والتاريخية للتوحيد، يتراجع الرمز أمام الواقع والنص القديم أمام الحقيقة الواقعية. ولكن هذا التراجع، الذي هو نتاج انهيارات مادية واجتماعية، يتضمن تراجعاً في الحلم القومي ذاته، أي في الهوية ذاتها، بحيث لا يستعيد التساؤل عن إمكانية «القطع» مع الاستلاب القومي، بقدر ما يبحث عن الأجوبة التي تفترض استمراره. ويبدأ الاستلاب القومي مع الذات وأمامها كـ «ذات» اعتبرت هويتها معطى تاريخياً مطلقاً ونهائياً، بحيث أوقفت حوارها الذاتي الداخلي بذريعة التضاد مع الآخر. ويبدأ الاستلاب الثقافي - كجزء من الاستلاب القومي - من داخل الحدث السياسي ذاته، لأن أي تعديل لأفكار من الداخل ارتهن بالحدث السياسي، مما يساعد على اختلاط الأفكار والأوهام القديمة بالجديدة، يتكامل ذلك الاستلاب أيضاً مع قوى مرئية تتعين في قوى الإنتاج وعلاقاته وبناء المجتمعية بعامة، تتحول إلى قوى غير مرئية بل سحرية وغامضة، عندما ترتبط بمفاهيم «مطلقة» عن الإنسان العربي وعقله وروحه، فيغدو البحث عن أيديولوجيا بديلاً للبحث عن الهوية واختيار المنهج بديلاً لاكتشاف حركة الفكر الداخلية عندما ينشغل بالواقع أو بالظواهر المادية. ويظل البحث مؤقتاً وطارئاً لأنه «تعلق» بحدث سياسي هنا أو بانهيار سياسي هناك، فلا تحل مسألة الأيديولوجيا مسألة الهوية، ولا تقدم الدعوة إلى «منهج» أو أولويتها منهجاً، ولا يغني مفهوم الطبقة مفهوم الأمة.

ويتداخل البحث عن أيديولوجيا مع لحظة التراجع الموضوعية للمشروع القومي بعامة في هذا المكان العربي أو ذاك، وبدلاً من تنامي موقف نقدي مشترك من «مشكلة» الهوية يندب الوعي السائد «الذات العربية» أو الحدث السياسي، ويبحث عن مصدر آخر للحوار مع الذات خارج النص القديم الذي ورثته الذات دون أن يفصل عنه.

إن وعي لحظة «التوحيد» لا يتم بتجاهل الاستلاب أو بنبذه، وإعادة الاعتبار للروح التاريخية لا يتعارض مع إعادة الاعتبار للحقيقة الواقعية التي تتصل بحقيقة التكون الاجتماعي للروح التاريخية. وهذا بدوره لا يفترض استعادة ميتافيزيقا الأمة كروح أو كنص، وإنما استعادة حقيقة الأمة كواقع، أي استعادة وتكوين المشروع القومي الثقافي كحقيقة تاريخية وواقعية معاً دون أن «تتناسخ» عبر النص «القديم» أو تقتمص ذاتاً «أخرى» لم تتمثله داخل جدلية اجتماعية وتاريخية معاً.

اتجهت أيديولوجيا «الانبعاث» نحو إحياء «الموضوع العربي» محاولةً تتجاوز الانحطاط العربي، وكان انشغالها بالموضوع العربي يتلبسه البحث عن الهوية واكتشافها. وقد عزلت ماله علاقة بالتكسر التاريخي والاجتماعي والروحي، لتبشر بوحدة الروح واللغة والأرض والقوم. ولكن الموضوع السياسي لا يلبث أن يحذف الموضوع العربي وبخاصة بعد أن تحقق القوى والحركات السائدة في تكوين ممارسة قومية أو موقف قومي، فيترجع الينبوع القومي والاجتماعي للموضوع العربي، أي موضوع الأمة أو الشعب أو المجتمع، وتفرز مفكرة الأحداث الحقيقية والزائفة فكراً مؤقتاً وأدباً متغرباً وفناً

طارئاً. وتراجع بذلك إمكانية مشروع فلسفي عربي يؤسس للمشروع القومي بعامة وللمشروع الثقافي بخاصة. ويغدو الموضوع المؤقت والمتغرب موضوعاً كلياً وشاملاً للحظة سياسية تنقطع عن تاريخها الواقعي. ويعثر عالم مؤقت ومتغرب وطارئ، سيرورةً تنحو باتجاه عالم موحد من الداخل، على الرغم من تكسر عناصره. وقد لا يكون الحدث السياسي بحد ذاته موضوعاً طارئاً، لأنه ينتج عن / ويتصل بسيرورة اجتماعية. ولكن التعامل «الذاتي» مع الأحداث السياسية يقطعها عن سيورتها هذه، ويعلمها كأحداث طارئة أو مؤقتة، بحيث يتأخر مشروع الوعي عن الوقائع أو الأحداث أو العلاقات، ويلهث خلفها أكثر مما يتلمسها، ويندب موضوعه السياسي أكثر مما يحلله، وكأن ثمة تناقضاً بين الموضوع السياسي والموضوع العربي عندما ينجزه وعي يتأخر عن الوقائع والأحلام معا.

تراجع التعامل مع الموضوع العربي إلى موضوع سياسي، فتقدم الخطاب السياسي الرسمي على مشروع اكتشاف الهوية وتكوينها. وحاول «نبذ» الصراع أو عزله أو تأجيله بذريعة توحيد «القوى» أو امتصاصها أو تجاوز تخلف ما أو مجابهة عدو ما.

ويشكل الخطاب السياسي القاع المشترك للمؤسسة الثقافية القديمة والجديدة، فينمي ذاكرة مؤقتة تعبر عن حاجات نظام ما أو سلطة ما في هذه المرحلة أ تلك. ويعالج مواقف طارئة أو مؤقتة تلي حاجات لعزل/أو امتصاص القوة أو الفئة الاجتماعية، دون أن «يعاني» حاجات الكتلة الاجتماعية أو الأمة، أي دون أن يبحث عن شموله العربي.

ويصغر الموضوع العربي، أي موضوع الأمة، إلى موضوع سياسي تابع لنزوات الخطاب السياسي، تتناوله تمرينات فكرية أو أدبية تعزز الاستلاب أمام لذات وأمام الآخر. ويدفع ذلك بدوره إلى التساؤل عن التناقض بين الموضوع العربي كهوية وكموضوع سياسي، كما عكسته النخب العربية.

لماذا لم تتجه الممارسة القومية نحو «تصميم» وعي عربي، مع أن «البذور» الأولى تجلت في محاولة النهضة عبر تظاهرات، لم تقتصر على استعادة الذاكرة التراثية أو إنتاج ظاهرة العروبة أو التوفيق بينهما؟

وهل كان تأخر هذه الممارسة لتدخل أيديولوجي يبحث عن نصوصه المقدسة الجديدة، أم أن مفهوم الأيديولوجيا «المفتوحة» - إن جاز مثل هذا التعبير - ساهم في تراجع الوعي وتأخره بقدر ما ساهم الأيديولوجيا المغلقة السلفية والحديثة؟

وهل البحث عن أيديولوجيا نتيجة يقظة قومية؟

إن مشروع الهوية لا يخص النخبة العربية وحدها، كما لا يخص هذا النظام أو هذه الفئة أو تلك المؤسسة، لأنه يتصل باجتماع الأمة وجامعها أيضاً، ويلبي سيرورتها القومية.

تطرح محاولة «النهضة» أزمة مشروع الوعي كمشروع نخبوي، يعكس حلم النخبة القومية، لا حياة الكتلة الاجتماعية، ويتجه نحو القاع السلفي، على الرغم من صور الاغتراب ومفرداته ورموزه التي قد تصادف هنا وهناك، مما يساعد على انقطاعه بين مرحلة وأخرى، أو يؤدي إلى إخفاقه. وقد يُردّ

ذلك إلى ظاهرة اقتصادية كضعف الإنتاجية أو الرساميل أو بدائية الأداة الحرفية، أو يعلل بظاهرة التوسع/أو الهيمنة الإمبريالية، أو بظاهرة طبقية كـ«تسلط» البورجوازيات المتخلفة. ولكن التفسير الاقتصادي أو الطبقي لا يعلل «انحلال» مشروع الوعي وانقطاعه وربما انحطاطه فيما بعد. كما أن «التخلف» الاقتصادي والتقني ليس عاملاً كافياً في تأخر الإيديولوجيات العربية المعاصرة: السلفية أو القومية أو الماركسية. والانحطاط في السياسة والاقتصاد والطبقات لا يعني عجز طبقة فحسب، كما لا يكفي عامل خارجي كالهيمنة أو التبعية لاستمرار الانحطاط من خارج المجتمع.

ولذا تستعاد الأسئلة ذاتها بين مشروع وآخر، وتستعاد رؤية النصوص القديمة والنصوص الجديدة والتراث والاستلاب والشرق والغرب.

كيف واجه «الشرق» العربي الإسلامي «الصدمة» التاريخية بقاعه السلفي؟ وكيف تصالح معها؟ وهل الشرق هنا هو الذاكرة السحرية أم الكتلة الاجتماعية «الراكدة» داخل تاريخها الواقعي؟ وهل الغرب هو غرب العقل والإبداع والحضارة أم هو الغرب الاستعماري يتوجّه نحو اكتشاف الشرق ونهبه؟

وهل وفقت الإيديولوجيا في استدعاء الموضوع العربي أم قدمت أجوبة تغلق إمكانية الحوار مع الذات عبر نظم هشة، لا تتداخل مع الحاجات المادية والروحية للكتلة الاجتماعية؟

وكيف ستلتقي الإيديولوجيا نصوصها «الجديدة» ما دامت لم تخرج من نصوصها القديمة؟

قد يقال: إن الكتلة الاجتماعية لا بد أن تكون في البداية خارج مشروع الوعي، أتدخلت الأيديولوجيا في «تصميم» ذاكرتها أم لم تتدخل، لأن هذا المشروع لا بد أن يكون في بدايته مشروعاً نخبياً. ولكن ذلك لا يعني أن يفصل عن إهاب الكتلة الاجتماعية، أو أن تنفصل الثقافة عن السياسة، أو أن «طبقة» ما سائدة لن تنتج ثقافتها وفنها، غير أن الاختيار السياسي والأيديولوجي لا يفضي ببساطة إلى اختيار الوعي بالهوية في «أنموذجات» غير تاريخية يتراجع فيها الصراع بين القديم والجديد بحسب «آلية» التراث الاجتماعي وآلية «النظم» المتأخرة السائدة، وترتدي المؤسسة القديمة فيها لباس المؤسسة الجديدة، أو تبشر بتقاليدها واتجاهاتها.

قد لا يكون الاختيار السياسي وحده عاملاً في توحيد الوعي داخل المؤسسة القديمة أو الجديدة ما دام يعكس تأخر البنى والعلاقات والقوى. والنخبة العربية لم تصنع حوارها الذاتي، وإن اشتركت في قاعها الثقافي العربي، وقد عكست بمعنى ما تطوراً مادياً اجتماعياً غير متكافئ وغير متساو في هذا المكان العربي أو ذاك.

أيتصل بمشروع الوعي هنا وعي «الطبقة» التي لم تتحول إلى «قائدة» الأمة بعد، أم «وعي» مؤسسة الاستهلاك الثقافي، أم وعي نخبة تكونت / وتتكون داخل تقاليد المجتمع القديم مهما كان نوع النص الذي تنشغل به أو تتعامل معه؟

ولماذا لم تدفع «التدابير» المباشرة أو غير المباشرة في مجابهة الرأسمال الأجنبي نحو بناء الاقتصاد القومي ويقظة الكتلة الاجتماعية واستعادة / وتكوين الهوية، بعد حركات الاستقلال الوطني والتحرر الوطني؟

وكيف حاولت النخبة العربية صياغة موقفها من «فكرها» القومي
ووحدها القومية وتقدمها الاجتماعي.. الخ؟



في مرحلة تاريخية تتحول فيها الأمكنة العربية إلى «مستعمرات»، تنبعث
نزعة «الجامعة الشرقية» أو «الجامعة الإسلامية». ولكن هذه النزعة تضع
الروحي مقابل المادي والدين مقابل الدنيا وتختار بينهما، مع أنها تجدد الدنيا هي
الدين ذاته عندما يرتبط بحاجات السلطة أو التسلط، والدنيا هي دين السلطة،
بقدر ما يكون الدين هو دنيا الكتلة الاجتماعية. وتقدم بذلك إحياء لقاع
التراث العربي - الإسلامي ونصوصاً جديدة - قديمة في الاجتهاد والتفسير، دون
أن تبدع نظامها الفكري في محابذة الغرب، ويتجاوز التعامل مع الآلة وبها مع
عقل «سلفي» يكتشف امتيازها الخاص ليس بإسلامه فحسب، بل بدياناته
السمائية: إنه لم يتخل عن الروح والإله والأخلاق، بينما ينكر الغرب الروح
والسماء والإله.

يستورد «الشرق» كل شيء، ولكنه يصدر «الروح» التي لا يلبث أن
يستوردها كشيء من الأشياء مع بدايات «الغزو الثقافي». وتجد الإيديولوجيا
القومية فيما بعد، كالأيديولوجيا السلفية، امتيازها في إيمانها بالروح كبديل
لإلحاد الإيديولوجيات الغربية.

الماضي هنا هو ذاكرة المستقبل يحتلها النص الخاص بالسيرورة القديمة -
الجديدة والتضاد بين الغرب والشرق: تضاد بين الإيمان والإلحاد، بين العطالة
والفعل، بين الماضي والمستقبل، وبين نص جاهز ومطلق ونص مفاجيء

وعدائي. والأيدولوجية السلفية والأيدولوجية القومية تبتدئان حوارهما مع الماضي أو التراث أو الذاكرة فيتطابق إحياء الدين في الأيدولوجية السلفية مع إحياء التاريخ في الأيدولوجية القومية، واستعادة التراث الديني تجد بديلها في «عقيدة» العروبة، من جهة يقف السلف الصالح وورثته الشرعيون، وفي جهة تقف رموز العقيدة الجديدة ومثلها التاريخية، ففي أي منهما تعود «روح» الأجداد، لتمثل حركة الأمة والتاريخ؟ وأي النصوص بشرت وتبشر بها؟

يرى الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) خطر السيادة الأجنبية الغربية، ويدعو إلى إحياء الإسلام على أساس عقلي، فالقرآن الكريم والعلم لا يناقض أحدهما الآخر. ويدعو أيضاً إلى توحيد البلاد الإسلامية. وإذا كان السلطان عبد الحميد (١٨٤٢-١٩١٨) قد أعطى شعار الجامعة الإسلامية مضموناً طائفيًا، فإن الأفغاني يبصر دور العامل القومي ودور الأمة العربية في نهضة الإسلام والمسلمين بصرف النظر عن الارتباط الديني أو المذهبي لأن الأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب، ويربط انحطاط المسلمين وتخلفهم بتناسي أو نسيان حكمة الإسلام الحق.

أما الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢) فتوجه نقده للإسلام الرسمي وللنظام السياسي في الإمبراطورية العثمانية، ويجد أن العرب وحدهم هم القادرون على الارتقاء بالعالم الإسلامي، ويلح على سيادة الشعب وحكمه كبديل للاستبداد الفردي، وتصور ذلك في سياق الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاء الجنسي دون المذهبي والارتباط السياسي دون الإداري.. إلخ، على أن تدبر الشؤون السياسية بما يتماشى مع العقل.

وتشكل موضوعات القومية العربية والعروبة والوحدة العربية فيما بعد محور الحياة الفكرية والتربوية لدى الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨) فنبه للفكرة القومية العربية، ويركز في دعوته على مصر التي تتجاذبها نزعات مختلفة، وينتهي إلى إن مصر عربية ومستقبلها عربي يرتبط بمستقبل العروبة. وللدين لديه تأثيره عن طريق اللغة. ولكنه يعارض الرأي القائل: إن وحدة الدين تلعب دورها في تكوين الأمم، على أساس أنه لا يجوز الخروج على السلطان العثماني كخليفة للمسلمين، كما أن فكرة القومية العربية تعتبر نوعاً من العصبية التي نهى عنها الإسلام. ولم يكن، برأي الحصري، للدين الإسلامي كل الدور في بناء القومية العربية، فالفتوحات الإسلامية لم تكن مرتبطة بها ارتباطاً تاماً، لأن بعض الجماعات استعربت دون أن تعتنق الدين الإسلامي، وبالعكس ذلك فإن بعض الجماعات اعتنقت الدين الإسلامي دون أن تستعرب، وتكوّنت بذلك جماعات عربية غير مسلمة وأمم إسلامية غير عربية.

ويعني الأرسوزي (١٩٠٠-١٩٦٨) بالكشف عن «أسرار» اللغة العربية وعبقريتها وعلاقتها بروح الأمة، ويتناول هذه المسألة بنوع من الحدس الصوفي يقترب من الرؤية السلفية لعبقرية اللغة والتراث. فاللغة - العروبة هي حاملة التاريخ تضرر حركته، وتعبر عن تاريخ الأمة الروحي والإطلاقي، وتحمل انبعاثها.

ماذا تقدم تلك الأمثلة من «الحدوس» الأيديولوجية، وغيرها من الحدوس المتشابهة في المشرق العربي بخاصة؟

إنها تعيد الاعتبار لروح الأمة، فتطابق بين العروبة والإسلام أو بين الإسلام والعروبة، أو بين الإسلام واللغة، واللغة والعروبة، ولكنها تعبر عن موقف «سلفي» خاص يحاول أن يكتشف روح الأمة وتاريخها غير الواقعي ورموزها ومثلها، بحيث تلغي تاريخ الوقائع لصالح تاريخ «المثل» وتبحث عن نصوصها الملائمة. وإذا تنظر إلى الأمة خارج قواها المكونة لا تجهل دور المستبد الداخلي والخارجي. ولكنها «تهمل» الأساس التاريخي له، وتتجاهل الأساس «الظلامي» للعلاقات الاجتماعية.

إنها تحاول «عقلنة» الدين أو التراث أو اللغة أو العروبة، وتميز بين البذرة الصالحة وقشرة الانحطاط، وتبحث عن الأبعاد الإطلاقية للأمة بكل تعاليها الروحي والأخلاقي. ولكن من أي تراث تبدأ، ومع أي تراث تقطع؟ هل تخضع التاريخ لعملية نخل وغربلة أم تعيد رسم حدوده وبناء أحداثه؟

قد تتجه الأيديولوجية القومية العربية اتجاهاً علمانياً لدى هذه «النزعة» الفكرية أو تلك، وبقدر تعاملها مع نصوص جديدة مغربة. ولكن «استبدال» السلطة هو الحلقة الرئيسة في الأيديولوجية القومية والأيديولوجية «السلفية» معاً. ولذلك تستمر إشكالية العروبة والإسلام في إنتاج أسئلتها وإعادة إنتاجها، دون أن تلمس وعي الكتلة الاجتماعية من الداخل.

وقد يحل التطابق بين العروبة والإسلام لدى بعض النخب إشكالية الوعي، فتشكل الفكرة القومية «ظهوراً» جديداً للإسلام. ولكن هذه «الاتجاهات» تكشف مقولة الأمة لتهمل مقولة المجتمع، وتبشر بالوحدة دون أن تناقش عوامل التنوع والتكسر، وتنتهي لديها «القوة» الرجعية أو الأقلية الاجتماعية

أو السلطة الأجنبية باستبدالها، وليس بتقديم الكتلة الاجتماعية، فتتحول الأمة أو الشعب إلى «جماهير» في لحظة سياسية حارة، وتصغر إلى «جمهور» في لحظة الهبوط السياسي.

الأيديولوجية «السلفية» لديها نص مطلق، ولديها عالم جاهز أحكم تبويه وتفسيره، وفي ذلك تجد هويتها. أما الأيديولوجيا القومية فتبحث عن «الذات القومية» عبر حدود تكتشف القومية في الإسلام أو قبله أو من خلاله. وتعكس وعياً يقترب / أو يبتعد من «الموقف» السلفي تبعاً للأحداث السياسية وللانهيارات السياسية، وبخاصة عندما تنبعث رموز العالم القديم داخل مشروع العالم الجديد. وتلتقي الشعارات والحدوس والموضوعات لدى الأيديولوجيات القومية والسلفية عندما يهيمن التصالح مع الواقع المتأخر، أو يتخذ الصراع شكل تنافس مؤقت بين نخب لها نصوصها التي تقترب بها من مزاج متوهم للكتلة الاجتماعية.

وللتيارات الماركسية العربية: القديمة والجديدة نصوصها أيضاً. فقوة الطبقات والتطور غير الرأسمالي والانتصار الحتمي للاشتراكية تستبدل بالمنهج المادي الجدلي التاريخي، وتجد جدلية الصراع القومي والاجتماعي بديلاً في انتظار الطبقة العاملة التي «قد» تصبح طبقة «وازنة» في المجتمع، تعدل الصراع، فتصبح قائدة الأمة.

لكل نصوصه القديمة والجديدة. وفي النصوص راحة للفكر وللضمير معاً، حتى لو افترض التعامل مع النص أكثر من وعي به وأكثر من موقف!

تقرب الأيديولوجية القومية من «المنهج» الماركسي أو تعتبره أحد مصادرها. وتستفيد من «مفاهيم» اقتصادية وطبقية بين انهيار سياسي وآخر. وتتوجه «التيارات» الماركسية نحو إعادة النظر في رؤيتها القومية وفي دور «الطبقات» الجديدة بين حين وآخر، ويرتبط ذلك بمشروعات فكرية تجتهد في نقد الفكر القومي وفي دراسة تجربة الشيوعيات العربية وتعريب الماركسية. ولكن ذلك لا يمنع تناذر القوى وتكاثر الاتجاهات الأيديولوجية وتكسرها. وفي أثناء ذلك «قد» تندفع رموز الأيديولوجية «السلفية» إلى مقدمة المسرح الثقافي والسياسي كقوة فاعلة تتطابق مع «مزاج» متوهم للكتلة الاجتماعية التي نبذت الحياة السياسية العامة. ولكن اللحظة السلفية لا تعكس وعياً آخر مختلفاً أو وعياً بديلاً في مغامرتها الجديدة.

ويكتشف في لحظة متأخرة أن أزمة البحث عن الهوية تكمن في تأخر المجتمع والأيديولوجيا معاً، وفي تأخر «أساليب» التعامل مع النص القديم والنص الجديد أيضاً.

إن حركة الإحياء الأولى لدى (الأفغاني، محمد عبده، خير الدين التونسي، الفاسي.. وغيرهم) لن ترتقي بعملية الإحياء إلى تشكيل عقل إسلامي حديث يخضع موضوعات الآخر للنقد. ولن تمتدّ عملية الإحياء إلى البشر والمؤسسات. وسيغدو صدامها مؤقتاً مع السلطة الزمنية والدينية التي قد تجد نفسها جزءاً منها.

إحياء الدين أو التراث هل يتم خارج عقلنة الدين أو التراث؟ وإذا كان للتراث بناء واتجاهاته ومدارسه فمن أين يبدأ الإحياء؟ هل يختار ابن رشد أم

الغزالي؟ وهل يمثل المعزلة أم ابن تيمية مثلاً؟ وهل يجد ذاته في الظاهرة أم في الفكرة، وفي الوقائع التاريخية أم في المثل والرموز؟

وإذا كانت الكأس السلفية تحتوي بالدرجة الأولى على شراب سلفي، فما القيمة الواقعية لذلك الصدى الديمقراطي أو العلماني الذي يهمس به صوت هنا وهناك؟ وإلى أي مدى يفيد الحديث على عقلنة التراث خارج عقلنة الذاكرة الاجتماعية، أي خارج عقلنة المجتمع؟

وتحاول حركة الإحياء العربي لدى (الكواكبي والحصري والأرسوزي وزريق.. وغيرهم) من النخب التالية أن تعقلن العروبة دون أن تنتقل إلى عقلنة المجتمع.

وتمثل تجربة، كالتجربة الناصرية، مشروعاً في استعادة الهوية وتكوين البيئة القومية العربية. وبانهيارها لا يتوقف مشروع عربي جديد، بل تخفق مرحلة سياسية في عقلنة المجتمع الواقعي والعروبة التاريخية والتراث التاريخي، ويسترد القاع السلفي الأحلام الحقيقية والزائفة وبخاصة بعد أن نبذت الكتلة الاجتماعية القومية خارج عملية التقدم والحداثة.



إن النص القديم جاهز في أي وقت تستعيده الدورة السلفية فيه. ومشروع الوعي العربي ما زال يجد ذاته أمام دورة سلفية تحتضن شجرة المعرفة بحضوراتها المتتالية، دون أن يبدع/أو يكتشف نصه الجديد الخاص به خارج النص القديم!.

مشروع نهضة

يجابه الفكر النقدي العربي في إنتاجاته الجديدة موضوع النهضة العربية، أو مشروع النهضة العربية. ويستكشف معناه وفرضياته من داخل تجربته الفكرية والثقافية، ويحدد اتجاهاته وتياراته وميوله. ويحلل إخفاقه في علاقته مع (الآخر) أو (الخارج) أو (الغرب) وفي تأسيسه للوعي بالذات، أو الوعي بمكونات (الداخل) وعلاقاته وبناءه.

وهكذا يستعاد موضوع العلاقة بين العرب والغرب أو بين الذات والآخر والهوية والحدثة، ليكون موضوع مراجعة نقدية يتأمل النقد العقلي بخاصة والنقد الثقافي بعامة فيها مفهومات الهوية والهوية العربية والصراع والنهضة والحدثة والنخبة والمجتمع والإصلاح والعلمانية والعقلانية وغيرها من المفهومات الشائعة.

وينشغل الفكر النقدي بالنظام الأيديولوجي والمعرفي الذي تتكون عبره هذه المفهومات، وبالمستويات التي يتحقق من داخلها البحث عن الهوية، وبالعلاقات التي يعكسها الاستلاب النظري والاستلاب الاقتصادي، وما تنتجه من وعي ووعي مضاد تقدمه نصوص قديمة وأخرى جديدة.

ويرى بعضهم أن إخفاق مشروع النهضة يرتبط بـ (العقل) الذي ينتجه، أو بمشروع الوعي الذي يحكمه ويتبناه. ويفسر بعضهم الآخر سقوطه بظاهرة التوسع الاستعماري، أو يجد في تدني الإنتاجية وعدم تشكل رأس المال وبدائية

الأدوات الحرفية عوامل رئيسة في تراجعه، وبخاصة عندما تتفاعل هذه العوامل مع طبيعة البورجوازيات المتأخرة السائدة..

ولكن، هل يكفي اتهام (العقل) أو (الوعي) لتفسير إخفاقه؟

وهل تكفي الظاهرة (الاقتصادية) أو (الطبقية)، وما يتصل بهما من هيمنة الغرب أو التبعية له، لتفسير اغتيال المشروع النهضوي العربي وشيوع التأخر أو الانحطاط؟

ألم يكن هذا المشروع مشروعاً فئويّاً يأسره نوع من التناقض الداخلي في طرائقه ومناهجه وعلاقته بالتاريخ والواقع؟

ألا تحدد عوامل النهوض عوامل الإخفاق والانحطاط، وبخاصة عندما تندمج عوامل التأخر في الاقتصاد والاجتماع والمجتمع بعوامل التأخر في الأيديولوجيا والمعرفة والفكر؟

وكيف يحلل عجز النخبة في تحويل مشروع النهضة من مشروع فئوي إلى مشروع مجتمعي؟

وما علاقة النخبة بالكتلة الاجتماعية من داخل هذا المشروع ومن خارجه؟

إن نظاماً ما للعقل أو للوعي وللعلاقات يعكسه هذا المشروع، ويتأثر به، ويؤثر فيه، ويحاول الفكر النقدي العربي الراهن أن يتأمله، وأن يسأله أيضاً.

ويتمّ تقويم عنصر النهضة أو مشروع النهضة وإعادة تقويمه باتجاهات ومناهج مختلفة ومتنوعة في البحث، وكلها تدلّ على فعالية المراجعة النقدية وشقائها أيضاً في مجابهة الذات ووعي علاقتها بالآخر والواقع والعالم.



يتفق معظم الباحثين على أن مشروع النهضة يتدّى بحملة (نابليون بونابرت) على مصر (١٧٩٨-١٨٠١) حيث تم فتح البلاد عسكرياً وارتياها علمياً بمعنى ما. وقد يرى آخرون أن في استيلاء محمد علي باشا على السلطة بين (١٨٠٥-١٨٤٥) بداية سياسة إصلاح واستقلال جديدة.

ويشكل هذا التاريخ أو ذاك بداية الصدمة المباشرة بين الشرق والغرب، أو بين الخلافة العثمانية المتأخرة والسلطة الأوربية الحديثة. ويرتبط بهيمنة أوربية مقبلة على الأقاليم العربية المختلفة: «١٨٣٠ غزو الجزائر، ١٨٨١ الحماية الفرنسية في تونس، ١٩١٢ الحماية الفرنسية في الجزائر، ١٩١٦ اتفاقية سايكس بيكو حول تقسيم الإمبراطورية العثمانية إلى مناطق نفوذ إنكليزية وفرنسية وروسية، ١٩١٧ تصريح بلفور، وفي عام ١٩٤٨ إعلان الكيان الصهيوني.. إلخ»^(١).

وقد أدت المجابهة بين الشرق والغرب في مرحلة مشروع النهضة الأول إلى أنواع من الاحتلال والإخفاق والهزيمة. ولكنها ارتبطت في الوقت نفسه بأنواع من المجابهة الشعبية والتمرد الشعبي المسلح وغير المسلح التي استطاعت فيما بعد أن تحقق نوعاً من الاستقلال الوطني الشكلي أو الجزئي، مهّد لمتطلبات النمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في هذا الإقليم العربي أو ذاك

من داخل التطور غير المتكافئ وغير المتساوي. وقد استعادت عبره النخب والقوى شعارات مشروع النهضة بمعنى ما.. وما زالت المجابهة تستعيد أسئلة مشروع النهضة الأولى!

كيف تظاهر الشرق ضد الغرب؟ وكيف يواجه عدواً يتسلح بالعقل «الحديث» وبتتاجاته «الحديثة» وبخاصة الآلة الصناعية الحديثة والآلة العسكرية الحديثة؟

وما عوامل تأخر الشرق أو انحطاطه؟ وأي نظام يختار؟ وما علاقة النظام بالدين والدين بالعلم؟ وما العلاقة بين الديني والدنيوي؟.. إلخ.

هذه الأسئلة وغيرها هي أسئلة النخبة بعامة، وما تزال تخصّ النخبة بهذا المعنى أو ذاك، لأن الكتلة الاجتماعية لم تكن تملك القدرة على تحديد عوامل الصراع مع الآخر من داخل، وبخاصة عندما يمثل الآخر رموزاً للحضارة والإبداع والعقل بقدر ما يتبنى غزو الشرق ونهبه وإلغاء شخصيته الثقافية الوطنية أو القومية!

يضع الشرق الروحي مقابل المادي والدين مقابل الدنيا، ويختار بينهما في إحدى لحظات تأخره الشامل.

ومن الأمثلة الطريفة وذات المعنى والدلالة أن بونايرت (كان حريصاً على اطلاع مشايخ الديوان على معجزات العلم الحديث، فدعاهم إلى اجتماع مشترك، فيه العلامة الرياضي «مونج» والكيميائي «برتوليه» ليروا كيف تستخرج المفرقعات، وكيف تتفاعل الأحماض، ويُذكر أن الشيخ خليل

البكري سأل برتوليه، تعقياً على ما رأى، إذا كان يستطيع أن يكون في
مراكش وفي القاهرة في وقت واحد، فصمت برتوليه، ولم يعرف بماذا يجيب
غالباً لأنه لم يفهم بالضبط ما المراد من هذا السؤال الغريب. وهنا قال له
الشيخ البكري: ألا ترى أنك لست ساحراً. ولعل الشيخ خليل البكري أراد
أن يقول للفرنسيين متهمكماً: لا تبتهجوا بذكائكم. أنتم أتيتم إلينا بكل هذه
العلوم المادية الرائعة ولكنكم نسيتم أنها مجرد ألعيب صبيانية بالنسبة إلى
رياضتنا الروحية.. إلخ^(٢).

إنه موقف يختار الروح أو «مثل» الروح بدلاً من المدنية أو الحضارة
المضادة. ولكن هذا الموقف يدرك فيما بعد أن الروح تتحول إلى دنيا السلطة
السائدة عندما ترتبط بحاجات التسلط ومنافعه المادية، وتتحول الروح إلى
(دنيا) للكتلة الاجتماعية المغلوبة.

ويكتفي «الاتجاه» أو «التيار» الأصولي بالعودة إلى الذات، بتجلياتها
المختلفة، في أثناء التضاد مع الصدمة الحضارية، ويبحث عن ينبوع الأول أو
البذرة الصالحة في تراث الأمة وموروثها ونصوصها ولا تقدم نزعة «الجامعة
الشرقية» أو «الجامعة الإسلامية» كمثال فيما بعد، فسحة أصيلة للحوار مع
الذات، أو للصراع بين القديم والجديد. ويختزل هذا التيار مشروع النهضة إلى
«آلة» حديثة تستورد من الآخر، أو تستعار. وما يزال هاجس استعارة الآلة أو
اقتراضها واستهلاكها أنموذجاً راهناً في وعي العلاقة مع العالم أو في «تحديث»
التأخر!

ولم يقدم الاتجاه أو التيار العلماني، بتحليلاته المختلفة أيضاً، رؤية تقديمية للهوية ووعي الذات، سواء أكان ينتمي إلى جذور أصولية أم كان ينتمي إلى مصادر غربية، فقد حاول أن يتدبّر من العالم، الذي هو الغرب في تلك المرحلة، ومن نتائج الغرب العلمية، دون أن يتأمل التناقض بين نهضة الغرب ومشروع النهضة العربية.

ففي النهضة الأوروبية يبرز تشكّل راس المال والمكننة والانتقال إلى لاقتصاد الإنتاجي واقتصاد السوق والإنتاج الاستهلاكي والتسويقي. ويحل المعيار السياسي بأيديولوجياته وأحزابه بدلاً من علاقات القرابة التقليدية. ويرتبط هذا كله بنزعات إنسانية، وبحركة الإصلاح، وعلم غاليلو، وكوجيتو ديكارت والعلم الوضعي، وظهور سلطة روحية علمانية، بالإضافة إلى نمو الحركة الاجتماعية وشيوع نوع من الديمقراطية.. الخ.

ويرى د. محمد أركون أن تاريخ العلوم لما يحدد بعد الروابط الحقيقية بين هذه الحياة الأوروبية وبين المقدمات العقلية للفكر العربي المدرسي.. الخ^(٣).

وعلى أية حال فإنه لا يوجد أساس مشترك لنهضة الغرب ومشروع النهضة العربية. ولكن هذا لا ينفي أن النهضة في الغرب، كما يرى بعضهم (لم تنطلق من أصل قديم مسيحي غربي، وإنما انطلقت من أصل يوناني - وثني، وحققت انقلاباً شاملاً ثقافياً واجتماعياً.. الخ^(٤)).

تنطلق النهضة في الغرب من تراث إنساني شامل، ومن ذاكرة إنسانية كونية، يعينها تطوره المادي والاجتماعي. وهي لا تعاني انقطاعاً ما عن هذا

التراث أو تلك الذاكرة، بينما بشكل التساؤل عن الهوية في عصر هيمنة الغرب والتبعية له الأساس في مشروع النهضة العربية من قبل، وفي تساؤلات الحداثة من بعد..

ويكون التساؤل عن التراث العربي - الإسلامي مسوغاً ومشروعاً بالقدر الذي يكون فيه التساؤل عن تأسيس الذات ووعيها مشروعاً ومسوغاً أيضاً. وقد يفسر هذا التساؤل تلك الفعالية النقدية الجديدة التي تنشط في محاوره التراث وتحليله والكشف عن النزعات المختلفة فيه والاقتراب من بنية العقل العربي وتكوينه في تجلياته المتنوعة والمختلفة.

قد يكون من المفيد أن نتعرف منحنى بعض الدراسات التي تصدّت لتحليل الفكر العربي المعاصر في إطار مشروع النهضة العربية، وبخاصة تلك الدراسات التي عنت بتحليل التيارات الفكرية في المجتمع العربي منذ مطلع عصر النهضة.

يرى د. حلیم بركات أن تحليل تلك التيارات في سياق المجابهة بين قوى المحافظة والإصلاح والثورة، أو بين اليمين والوسط واليسار يمكن أن يجنب ما درجت عليه غالبية دراسات تاريخ الفكر العربي المعاصر التي تفرص على تقديم عدد من المفكرين البارزين بمعزل عن التيارات الأيديولوجية المتصارعة، دونما أي إطار نظري^(٥).

ويلحظ قيام ثلاث تيارات فكرية هي: التيار الديني (التقليدي والسلفي والتيار الليبرالي والتيار التقدمي.

ويعمّر في التيار الأول الجماعة السلفية الإصلاحية التي قامت بإحياء الإسلام والعودة إلى عهده الحضاري الأول. وهي تدعو إلى توحيد الدول الإسلامية ومواجهة الاجتياح الحضاري الأوروبي. وقد استفاد التيار المحافظ منها في دعم مواقفه وتسويغ سلطته، وعلى الرغم من اصطدام هذه الجماعة بالمؤسسة الدينية التقليدية، ظلّت حركة توفيقية محافظة تعمل في خدمة تثبيت الأنظمة والثقافات السائدة.. الخ.

والتيار الثاني هو التيار الليبرالي الجديد الذي يشدّد على القومية كبديل للخلافة، والعلمانية كبديل للسلطة الدينية، والعقلانية كبديل للإيمان المطلق، والتحرر الاجتماعي كبديل لنزعة التقليد.. الخ.

أما التيار الثالث فهو التيار التقدمي الذي يتفق فيه الفكر التقدمي مع الفكر الليبرالي، في هذه المرحلة التأسيسية، بالتوجه القومي والعقلاني والعلماني والتحرري، ولكنه يذهب أبعد منه باتجاه الاشتراكية، ويمثل يسار العصر والثقافة المضادة للثقافة السائدة وتفرعاتها..

ويستخلص د. بركات وجود صراع بين التيار الديني والتيار الليبرالي، يقابله تفاعل بين التيارين الليبرالي والتقدمي في مرحلة سيطرة الفكرة القومية بين الحريين. وقد عبر عن نفسه في اتجاهين رئيسيين في الفكر العربي المعاصر: الاتجاه القومي والاتجاه الاشتراكي.

ويرى أن التيارات تنوعت بين تسويغية وليبرالية وسلفية وتقدمية، فتنوعت الشخصيات في مرحلة سيطرة البورجوازية الوطنية بعد الاستقلال.

وقد أدى ظهور حركة المقاومة الفلسطينية - على حد تعبيره - في البدء إلى شيء من الإجماع والالتفاف حولها على أنها نواة التحرير والثورة العربية.

ويستنتج أن العلاقة بين المفكر والسلطة ما تزال قائمة، كما يمكن أن يقول الكواكبي، على الترغيب والترهيب لا على الإقناع والمشاركة.

ويصنف د. منير موسى أيضاً أهم الاتجاهات السياسية في صفوف المفكرين السوريين على نحو مماثل قليلاً. ولكنه يتناول كل مفكر على حدة بعد ذلك. ويذكر الاتجاهات التالية: الاتجاه الليبرالي العلماني والراديكالي (الاشتراكي في بعض الأحيان) والاتجاه الإسلامي الإصلاحى الداعى إلى الخلافة العثمانية والرابطة العثمانية والاتجاه الإسلامي الرجعى الداعى إلى الخلافة العربية والاتجاه العربى القائل بأمة عربية ووحدة عربية على أساس علماني وقومى والاتجاه العربى الإسلامى القائل بقومية عربية إسلامية والاتجاه العربى العثمانى الداعى إلى اللامركزية.. إلخ.^(٦).

ويقدم البرت حوراني عملاً مشابهاً في خطوطه العامة، يتناول فيه أفكار عدد من المفكرين البارزين منفردين، ومعزل عن التيارات والأيدولوجيات المتصارعة، ويسرد تفاصيل كافية عن حياتهم، وعن العالم الذى عاشوا فيه، كما يتضح لماذا طرحوا أسئلتهم، كما فعلوا، حول الشرق والغرب. ويرى أن قضية محاكاة الغرب لم تعد محور التفكير، وأن التمييز بين الشرق والغرب لم يعد بعد عام ١٩٤٥ كما كان من قبل^(٧).

ويختتم دراسته تحت عنوان (الماضى والمستقبل) باستنتاج يميز بين ثلاثة أنواع من «القوميات» في المرحلة التى تناولها كتابه، وهى متداخلة، وإن انبثق

كل منها عن مبدأ يختلف مع الآخر، أولها في التسلسل الزمني - كما يرى -
القومية الدينية والثاني القومية الإقليمية أما النوع الثالث والأقوى فهو القومية
العنصرية أو اللغوية القائمة على الاعتقاد بأن جميع الناطقين بلغة واحدة إنما
ينتمون إلى أمة واحدة وأن عليهم أن يشكلوا وحدة سياسية مستقلة.

ويشير إلى أن مجموعة الأفكار حول طبيعة الإنسان وحياته في المجتمع
تكونت من تضافر عناصر مختلفة تحدت من ينبوعين: الأول هو العلمانية
الليبرالية التي تميزت بها فرنسا وإنكلترا في القرن التاسع عشر، أما ينبوع
الثاني فكان حركة الإصلاح الإسلامية التي استهدفت إحياء العناصر المهمة في
التراث الإسلامي تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي.

إن مفهومات ألبرت حوراني حول أنواع «القوميات» تتطلع إلى مراجعة
المتطلبات الواقعية والتاريخية، وإعادة تكوين المفهوم في إطار التطور المادي
والاجتماعي، كما تفتقر إلى التخصيص والتعيين.

ويتكلم د. أنور عبد الملك على تيارين فكريين كبيرين: الأصولية
الإسلامية والعصرية الليبرالية. ففي الانطلاقة الجديدة للفكر الذي كان
يستوحي الإسلام، يمكن التعرف على أنها أصولية إسلامية، ويقوم أساسها
على العودة إلى مصادر الإيمان الخالصة التي تسمح بإقامة حوار مع العصور
الجديدة بوساطة استخدام حذر ولكنه مستمر للعقل السليم، وهو الأساس
الذي لم تغيره تنويعاته اليمينية أو اليسارية سواء أقال بها الجذريون أم
المتمسكون بحرفية التراث بوصفه كلاً متكاملًا. الخ. أما التيار الثاني الليبرالي
العصري فنقطة الانطلاق في جوهرها نهضة الحضارة الغربية، ويحدد الهدف

على أنه خلق مجتمع عصري مماثل لمجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية، وينفتح على التقدم مع احتفاظه بالتقاليد والسنن التي لن تحول دون بنائه. ويضم اتجاهات مختلفة من المحافظة وحتى الماركسية. إلخ^(٨).



إن الحوار الذي يعكسه مشروع النهضة مشروع نجوي، سواء أتكلّمنا على انبثاق مدارس وتيارات واتجاهات وميول فكرية متنوعة، أم ميزنا وجود تيارين فكريين رئيسين كالتيار الأصولي والتيار الليبرالي. وهما تياران يتداخلان ويفترقان، ويتصلان وينقطعان. ولكل منهما تظاهراته وظواهره في الحياة الفكرية والثقافية العربية. وهذا ما دفع بعضهم في رأينا إلى تناول بعض مفكري مشروع النهضة كحالات فكرية أو إصلاحية خاصة، لها هذا التكوين النظري أو ذاك، وقلما تحولت إلى تيار أو اتجاه يتواصل مع قاع الكتلة الاجتماعية.

هكذا يتحدث أحمد أمين على سبيل المثال عن زعماء للإصلاح (كل مصلح ينظر إلى المرض من زاويته، ويدعو إلى مداواته على حسب خطته، فكان من ذلك مصلحون مختلفون دعوا إلى الإصلاح في أقطارهم على حسب بيئتهم وثقافتهم ومزاجهم.. إلخ^(٩).

في التيار الأصولي ومشتقاته، وفي التيار الليبرالي واتجاهاته، ما تزال مشكلة الهوية وعلاقتها بمشكلة النهضة من قبل أو الحداثة من بعد هي القضية الأولى، فقد شدد التيار الأصولي على العودة إلى «جوهر» التراث. ولكنه لم يستطع أن يتجاهل معطيات المدنية الغربية والعقل الغربي الحديث ونتاجاته. كما أن التيار

الليبرالي يعي عامل التراث والذاكرة التاريخية عندما ييشر باختيار العلمانية والعقلانية. وكلا التيارين يدركان قوة «الآخر» أو «غلبة» الغرب التي كانت تؤدي دائماً إلى التبعية والتأخر. وكلاهما يقبسان من أساليب تقدم الغرب عند الحاجة، ويدهشان بنتائجها.

إن القوام الهش للداخل أمام الخارج، وانكسار الذات أمام الآخر، من العوامل التي أدت إلى تراجع مشروع النهضة، وبخاصة عندما تضطهد الكتلة الاجتماعية، أو تستبعد من المشاركة.

وما زال الحوار مع الذات حول مشكلة الهوية والنهضة ينتج الأسئلة الكبرى نفسها، ويقدم تجليات مختلفة وتظاهرات متنوعة، قد توظف بعض مناهج العلوم، ولكن دون أن تمس أعماق الكتلة الاجتماعية ومصائرهما.

إنه حوار ينفصل ويتصل بين مرحلة وأخرى، ويحمل في ثناياه التناقض بين الأيديولوجي والمعرفي والمجتمعي والنخبوي، وبين سلطة الثقافة وثقافة السلطة.

المراجع

- ١ - محمد أركون، الفكر العربي، ت د: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجزائرية، ط ٢، ١٩٨٢، ص ١٥٣-١٥٤.
- ٢ - لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث ج ٢، كتاب الهلال، ط ٣، ص ٢٩-٣٠.
- ٣ - محمد أركون، مصدر سابق، ص ١٥٣-١٥٤.
- ٤ - أدونيس، صدمة الحداثة، دار العودة، ١٩٧٩، ص ٢٨٤.
- ٥ - د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٩٧-٤٤٠.
- ٦ - د. منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣، ص ٢٤-٢٦.
- ٧ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت ط ٣، ١٩٧٧، ص ٩، ص ٤٠٨-٤١٠.
- ٨ - د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٦-٢٨.
- ٩ - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في الفكر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت بلا تاريخ، ص ٩.

مشروع نقد

كيف يكتشف الموقف الثقافي العربي مشروع الأمل الثقافي، أو الحلم الثقافي، وهو من قبل ومن بعد يختلط، ويتآكل، ويحتمي بتناقضاته القديمة والجديدة، لعله يخرج منها إلى أفق مختلف، يتجاوز فضاءه القبلي، ويسني ذاته، ويشغل فيها وعليها أيضاً.

يتداخل فيه فضول وتساؤل وتشكك وتشكيك، وتصدمه حيرة ودهشة وغربة، ويغلبه بحث واجتهاد واختياراً يواجه عناصره ومواده ومعطياته متردداً... يهجم على موروته وتراثه وتاريخه بطيئاً ومتحفزاً.. تهشمه وقائع قديمة، وتدحضه وقائع حديثة، فيعالج واقعه وزمنه، لعله يجابه ذاته بقدر ما يجابه فيه موضوعه الذي هو موضوع «الآخر» ويهرب من «سجن» الآخر الحديث والأسر والجميل في وقت تحوّل فيه إلى موضوع للآخر، دون أن يخرج من سجن «الذات» الغائبة والحاضرة والشقية!

فكيف يعاني مستقبله، ويتوقف أمامه، ويعانيه؟ يحتشد النتاج الثقافي والإبداعي العربي القريب في معاناته الأخيرة بأكثر من «دعوة» إلى موقف نقدي وإبداعي بديل، وبأكثر من «مفهوم» للوعي المضاد وللمنهج المختلف في التفكير والعمل، في الاقتصاد والاجتماع، في الثقافة والإبداع.. ويتوقع أكثر من «شغل» نقدي وإبداعي حالم وغير حالم أن يقترّب من مشروع «الأمل» الثقافي القومي؟

فإلى أيّ مدى يحضر الأمل، ويغيب؟

وكيف يتفاعل الأمل مع الواقع؟

تعصف وقائع «التغير» بالعالم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً. وتتراكم
مثيراتها وآثارها في حياة العرب والأمكنة العربية من الداخل والخارج!

فلم لا يضطر الموقف الثقافي إلى إعادة نظر شقية ودائمة في مكُوناته
وشروطه وميوله ونزعاته واتجاهاته، وكأن مهمته الأولى والأخيرة هي المراجعة
النقدية التي تحذف فيها احتمالات، وتستبعد إمكانيات لا تتحقق إمكانيات..

كم انحازت الأفكار الجديدة وشبه الجديدة إلى «فرضية» التغير، لتعزز
علاقاتها مع مفهومات التقدم والنمو والتطور والحدثة!

وكم تفاعل الموقف الثقافي بعلاقته مع العالم والآخر في العالم ليجد معاناته
ونتاجاته مشروطة بهذه العلاقة، تفاجئه بعدم استقلاليتها، إن لم تعلن غيابه
الذاتي!.

ألم يستعد من قبل ومن بعد أسئلته القديمة الجديدة، ليكررها، ويردها
حول علاقته بذاته، وعلاقة ذاته بالآخر، دون أن يقارب فضاء الذاتي سواء
أرفض تاريخه الذاتي أم قبله وتقبله، واصطفى بعض عناصره أم استبعدها؟
ألا يحقق توظيف العلاقة مع الآخر مشروع تكوين «الذات» أو
استكشافها وتنميتها؟

وهل يلغي فضاء الآخر فضاء الذات؟

تعلق الموقف الثقافي بتطورات الجديدة والحديثة بمطلقات التقدم والتطور.
وعلق بمعطيات الحدثة وما بعد الحدثة من خارج ووظف بعضها في «نقد»
الواقع والمجتمع والتاريخ والتراث والثقافة، ولكنه لم يشتغل في تكوين ذاتيته.

وتراكمت «خبرات» واقعية وعلمية ووضعية ومادية وعلمانية وعقلانية، فشكلت قاعاً متناقضاً يعكس أكثر من «قناع» نقدي يحتمي به وجه ضائع، وأكثر من «فكرية» مضطربة تحجب مشروع «هوية» يمكن أن تنجزا.

أهي قراءة حديثة وشبه حديثة أو جديدة وشبه جديدة يلبسها انتماء شكلي ولفظي إلى العالم بمتغيراته، فتعزل عن «الأصول» أو تنكرها، أو تدحض قراءة قديمة لأصول تحمل بمشروع هوية يمكن أن يكيف ويتكيف تبعاً لقراءته؟

ألم تكن تلك القراءة مشروطة بحداثة الآخر وغياب الذات، تستعير أجوبته، وتسجيب لحاجات طارئة ومؤقتة، لترى في «الذاتية» نوعاً من الرجعة إلى الماضي، يعكس متطلبات تكوين أمة وأوضاع مجتمع وشعب إنسانية وتاريخية.

نمت علاقات، وتآكلت في أثناء تكيف المشروع الثقافي العربي مع العالم والآخر، أو في أثناء تكيفه. وشاعت، بصيغ مختلفة وبأشكال متنوعة، مفهومات تابعة لتقدم تابع وحداثة تابعة تردّد أجوبة الآخر في تشكيل أسئلتها، أو تتقنع بأجوبته وبأسئلته أيضاً، لتتهشم مفهومات التغير، وتتلاشى أقدعة التقدم، وتراجع صور حداثة إلى هذا الحدّ أو ذاك. وبالقدر الذي كمن فيه مفهومات تنتمي إلى الهوية، وتراجعت فيه معطيات نقدية وشبه نقدية لم تتكيف مع زمن العالم الثقافي.

ويتهشم اتجاهان كبيران في آن واحد، ولا يلتقيان. وقد لا يلتقيان، وقد

لا ينتميان إلى بؤرة معاناة مشتركة في الحياة العربية والمكان العربي قريباً أو بعيداً.. اتجاهان انقطاعاً، واختلفا في أكثر من مرحلة، وجابه كل منهما الوقائع والتغيرات في الوقائع بأشكال من التفكير والعمل صعدت من بيئة التأخر التاريخي والانقسام المجتمعي، والتقى في فقر الأدوات وتخلف الذات!

اتجاهان تناقضان، ويتناقضان: أحدهما ألهمته «عقيدة» التغير الحديثة، وتلهبه بين وقت وآخر. والثاني ألهمته «عقيدة قديمة» وتلهمه تبعاً لعلاقته مع الأصول والوقائع..

يتعلق أحدهما بزمن العالم من خارج، ولا يعي زمنه، ويستدعي الثاني زمن الأسلاف، فلا يدرك علاقته مع زمن حديث!

وبين مفهومي التغير والهوية تختمي أكثر من «دعوة» نقدية بإعادة النظر في كل شيء: البنى والمناهج والأفكار والأفعال، أو في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والإبداع، أو في التقدم والثورة والجماعة والنخبة والطبقة والأمة والتاريخ والواقع.. الخ.

وفي فضاء كل من هذين المفهومين اختلفت ميول ونزعات ومواقف وقيم. وتداخلت، وتعارضت، وتناقضت، واختلطت.. ألغى كل منها غيره، أو حذفه.. ومن كل ميل أو نزعة أو موقف أو قيمة تشعبت فروع وتناثرت أجزاء، وتبعثرت نوى.. واندفع الكل يبحث عن ذاته، وعن مشروعه، يهمس بتقبل الغير وتقبل الذات بعد وقائع عصفت بالعالم غرباً وشرقاً، شمالاً وجنوباً.. وانحنى الجميع أمام مطلق جديد هو مطلق التعدد والتعددية!

يعلنه، ويصرّح به، ويعلم عنه!

فهل التعدد هو المطلق الغائب الحاضر؟

وهل التعددية التي يقترحها موقف ثقافي عربي جديد هي نتاج معانات الواقعية والموضوعية أم نتاج لمعاناة الآخر في العالم؟ ومتى تكون وجهاً من وجوه هذه المعاناة؟ وكيف تتحوّل إلى قناع؟ وهل تستهوي الموقف الثقافي جلبة نهايات القرن العشرين. فينفع بها بدلاً من أن يتفاعل معها؟

ومتى ينمو من داخل معاناته الحضارية بدلاً من أن تصدمه وقائع المعاناة في العالم من الخارج؟

أكثر من «دعوة» طيبة علت من قبل، وتعلو الآن إذاً، تتساءل عن موقف نقدي بديل ومنهج بديل، بعد «دعوات» لنقد منهجي أو وصفي أو علمي أو اجتماعي أو ذرائعي أو بنيوي. أو تفكيكي.. الخ.

فهل في «النقد» سرٌّ؟ وهل للمنهج سحره؟



في دعوة حارة وعميقة يطرح د. هشام شرابي مفهوم «النقد الحضاري» الذي يستند إلى تحليل المجتمع البطرقي الأبوي السائد واللغة الأبوية التي تعكسها السلطة الأبوية، وترفض أن تكون طيعة للوعي الذاتي^(١).

ويشخص ثلاثة مواقف أدى إليها فشل الثورة إضافة إلى الموقف النقدي العلماني: موقف اليأس من الثورة والتخلي عن السياسة، وموقف الشك إزاء الفكر العلماني والتوجه نحو التراث والدين، أما الموقف الثالث فهو موقف

الانتهازية والانصراف عن السياسة والتراث ص ٢١ ويدعو إلى نقد النظام الأبوي وتعريته أيديولوجياً وتفتيته سياسياً ص ٨٩. فالمجتمع الأبوي المعاصر لم يتوصل إلى تحقيق الحداثة بمعناها الأصيل. وهو ليس تقليدياً بكل معنى الكلمة.

(إنه يعيش في ظل خطابين: في ظل خطاب الحقيقة الكلية الشاملة، وفي ظل خطاب الحقيقة الحديثة المحددة ص ٩٣).

ويتوقف عند ثلاث ظواهر تكمن في صميم ما يرمي هذا النقد الحضاري إلى كشفه: الحداثة وقضية المرأة والحركات الاجتماعية ص ١٠.

يتوقف إذاً عند مفهوم النقد الحضاري الذي يسلط الضوء على الواقع وتاريخه، ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية، ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه راسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة.. الخ. ص ١١.

وتتمثل، في رأيه، بدايات حركة النقد الحضاري في الفكر النقدي الديمقراطي الذي يناهض أيديولوجية الفكر «الثوري» القديم وغيبات الفكر الأصولي النامي. وتكمن مهمة النقد الحديث وقدرته على تغيير الفكر برفع مستوى الوعي الفردي والجماعي إلى مستوى النص النقدي الجديد وخطابه العلماني الحديث.. الخ ص ٢٢.

ويلاحظ تلك المعرفة المنقولة أو المستوردة التي تفعل في أعماق المستويات على تعزيز علاقات التبعية الثقافية والفكرية. وهو يشارك كثيرين في استنتاجه حول إفساح المجال للتعددية الإيديولوجية والاختلاف الفكري كأساس لممارسة ديمقراطية سليمة ص ١٧.

ومشروع النقد الجذري عنده يتطلب إجراء تغيير أساسي في اتجاهات الفكر المسيطر والموضوعات والأشكال التي يتناولها، ويركز عليها، وليس نقده فحسب ص ٨٠. كما يتجسد معنى الحداثة في اتجاهين: عقلاني يتضمن عقلنة الحضارة، وعلماني يفترض علمنة المجتمع ص ٨٧.

وبالمقابل، يرى د. سمير أمين أنه ليست «الأبوية» هي التي تشكل المحتوى الأساسي للإيديولوجيا الخارجية، بل سيطرة الميتافيزيقا^(٢) ص ٨٧.

ويلاحظ أن التبعية تظل واقعاً فاضحاً تؤكد الدراسات حول (التفاوت التكنولوجي وعولمة النماذج التي يروج لها الإعلام الجماهيري والدين الخارجي وغير ذلك... ص ٣٤. فالخطاب السائد يقدم استنتاجاً مفاده أن (العولمة عملية لا مفر منها، ويجب قبولها كما هي، إذ لا يمكن التكيف معها. والتكيف النشيط مع هذه الضرورة أمر ممكن بالنسبة للبلدان المسماة نامية ص ٣٢.

وفي كتابه (نحو نظرية للثقافة)^(٣). يرى أنه ينبغي مواجهة «برادجم» التشوّه الأوربي بنظرية صريحة قائمة على قوانين اجتماعية عامة، كما يجب أن تكون هذه النظرية قادرة على تفسير أسباب التقدم الباكر الذي أنجزته أوروبا، وأن تكون قادرة على تحليل صحيح لطابع تحديات استقطاب عالمي.. ص ١١٦. ويقترح، بإيجاز، بعض العناصر التي يراها أساسية من أجل بناء بديل عالمي الآفاق، متحرر من كلا التشوّه الأوربي للتمركز والتشوّه الأوربي المعكوس... ص ١٤٢ وينظر إلى الفكر الإسلامي السلفي كتمركز أوربي معكوس ص ١٣٠ فهو تواصل الركود، و(لاصحوّة بالمرّة) على حد تعبيره ص ١٣٩.

ويتفق مع غيره على أنَّ التعددية هي الأساس الوحيد الذي يمكن عليه بناء أمة شعبية، ينعكس فيها الطابع العالمي الضروري لمنظومة القيم الملائمة لاحتياجات العصر. أما الليبرالية الجديدة فلا تعدو كونها طوباوية ماضوية رجعية خطيرة ص ١٨٥.

ولكنه يرى أن غياب الديمقراطية في طرف النظام العالمي لا يعود بطبيعته إلى مخلفات المراحل الماضية. وإنما هو نتاج ضروري للتوسع الاستقطابي للرأسمالية القائمة بالفعل... ص ٨٩.

وتستنتج إحدى فرضيات د. محمد أركون أن الضمانة الأولى لكل علمنة ولكل حداثة هو الجهد الذي تقوم به الذات على ذاتها من أجل تغيير ذاتها^(٤). فالمتغيرات التي حصلت في الغرب على مدار ثلاثة أربعة قرون والتي كان نتيجة لاشتغال الذات على الذات في هذه المجتمعات قد تكثفت في المجتمعات الإسلامية، وانحصرت في فترة لا تزيد على ثلاثة أربعة عقود من السنين.. ص ١٢٩-١٣٠.

وفي الوقت نفسه يجدد. محمد عابد الجابري^(٥) أن سؤال الهوية كان ولا يزال سؤالاً يطرح جملة أزواج أو ثنائيات على رأسها الأزواج التالية: الإسلام / العروبة، الدين / الدولة، الأصالة / المعاصرة، الوحدة / التجزئة، وسؤال الهوية يطرح الفصل في هذه الأزواج، أي: من نحن؟ وماذا نريد أن نكون؟ ص ١٠٢-١٠٣.

وعني الذات، أو اشتغال الذات على ذاتها، أو وعي اللحظة الذاتية، أو العلاقة بين الهوية والتغير.. موضوع يواجه الفكر العربي، أو الفكر العربي - الإسلامي، أو الفكر الإسلامي - العربي، أو الموقف الثقافي العربي القديم والجديد!

الذات، الأمة تواجه مشروع تكوينها بالقدر الذي تجابه فيه العالم أو
الآخر!

تلك أمثلة باهرة من أمثلة كثيرة تتفاعل مع مفهومات الذات والهوية
والتقدم والحداثة والتغير، وتتساءل عن العقلانية والعلمانية والمجتمع والثورة
والمجتمع المدني والتراث والأصول والفكر السلفي والقاع الفكري الإسلامي
والسلفي.. الخ. وكأنها تسائل هوية يمكن أن تنجز من داخل وقائع التغير التي
بهرت في أكثر من مرحلة الموقف الثقافي والنقدي بأقنعة التقدم والحداثة
وأخذته من موضوعه العربي، بعد أن أخذ بها!

هكذا ينبغي إعادة النظر في تقبل الحداثة المستعارة والقسرية، وفي
الاستهواء بأقنعة التقدم قديمه وحديثه! ينبغي اشتغال الذات على ذاتها كما
يفترض د. محمد أركون حقاً^(٦) فنظرية مثل نظرية «قبول» المعاصرة هي
«دعوة للتخلي عن أشكال نظمنا الاجتماعية التقليدية لصالح تبني الأشكال
الرأسمالية، والتخلي عن ثقافتنا لصالح تبني الثقافة الغربية باسم طابعها العالمي
المزعوم. على حد تعبير د. سمير أمين»^(٧) ص ٥.

ولذلك لا بد أن يقوم الفكر العربي بمهامه بروح نقية. وهي مهام
تلخص عند د. محمد عابد الجابري^(٨) في نقد الواقع العربي من جميع جوانبه:
نقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل ص ١٨١. ولعل هناك أملاً في أن تخلق
الأزمة الراهنة ظروفاً مناسبة لتقدم الفكر الناقد.. أي ذلك الفكر الذي يرفض
الدغماتية بمختلف أشكالها^(٩) كما يحدث د. سمير أمين ص ١٨٤.

وفي زمن العالم الذي يعلن غلبته على زمن الذات، ويترجع فيه مشروع الهوية أمام وقائع التغير، ما الذي يفعله النقد والوعي النقدي والموقف الثقافي والإبداعي لفضاء ذاتي يتفاعل مع فضاء الآخر دون أن تلغيه أقنعه؟
أهو حنين الذات إلى الذات أم هو شقاؤها بين حضور وغياب وحضور كالغياب؟

ولعل لحظة الوعي الذاتية اقتربت، واقترب بها مشروع الأمل الثقافي!
هكذا يكتشف د. محمد أركون ضرورة عملية النقد والاحتجاج الشمولية التي ينبغي أن تصل إلى كل أنواع الفعاليات التي يقوم بها العقل وكل تركيباته والأماكن التي يتدخل فيها.. ص ١٨٩.

ويجدد د. هشام شرابي في النقد الحضاري شرطاً لعملية التغير الاجتماعية والخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا والسير به نحو مستقبل يقرره أبنائه لا المتسلطون عليه أو القلة المنتفعة.. ص (٧).

وهكذا تجمع هذه التجارب النقدية الباهرة كمثال وغيرها من التجارب على التعددية كضرورة إنسانية وتاريخية.

بالنقد المتعدد، وبالتعددية النقدية إذاً يتجه العقل أو الفكر أو الثقافة نحو وعي الذات!

ومن اللحظة النقدية المتعددة يتبدى مشروع تأسيس الهوية في عالم متعدد ومتغير، ليتبدى مشروع الأمل الثقافي!

مراجع

- ١ - د. هشام شرابي. النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.
- ٢ - د. سمير أمين، ترجمة: د. سنا أبو شقرا، إمبراطورية الفوضى، دار الفارابي، بيروت ١٩٩١.
- ٣ - د. سمير أمين، نحو نظرية للثقافة (نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس)، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩.
- ٤ - د. محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقى، بيروت ١٩٩٣.
- ٥ - د. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.
- ٦ - د. محمد أركون، مرجع سابق.
- ٧ - د. سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.
- ٨ - د. محمد عابد الجابري. مرجع سابق.
- ٩ - د. سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، مرجع سابق.

حصانة الشعريّة العربيّة

منتمة ومقنّعة !

يختبر جزء من التساؤل النقدي الراهن موضوع الحداثة والحداثة الشعرية، فيجابه خطاب الحداثة بخطاب الهوية. وبخاصة بعد أن تكاثرت فرضيات نقدية تحاور «إخفاق» مشروع النهضة العربية الأولى و«ذبول» مشروعات الحداثة لعربية في الاجتماع والمجتمع والثقافة والإبداع..

وتبحث النخبة وشبه النخبة القديمة والجديدة عن لحظتها الثقافية الذاتية والمستقلة عبر «فوات» المؤسسة القديمة و«تآكل» المؤسسة الحديثة، فتعبر معاناتها عن «قلق» يستعيد العلاقة مع سؤال الهوية، ليكتنه مفهوماتها وعناصرها وشروطها، بعد أن شاع رفض هذا السؤال أو استبعاده والتردد الإعلامي أو التفاؤل اللفظي به في هذه المرحلة التاريخية أو تلك..

لم يستطع مشروع الحداثة أن يعي الذات، ولم يستطع أن يندغم مع زمن العالم، وإن اختارت المؤسسة الحديثة وشبه الحديثة والنخبة الحديثة وشبه الحديثة أسئلة «الآخر»، أ والتحقّت بزمن العالم والآخر، دون أن تنمو فيه ومن داخله..

وكان فوات المؤسسة القديمة عاملاً في غياب سؤال الهوية، على الرغم من مواقف ممثليها الشرعيين وغير الشرعيين وميول الكتلة الاجتماعية إلى موروثها، وذاكرتها!

ولكن! لم اختلطت مفهومات الحداثة وتداخلت ميولها، وتعثرت مفهومات التقدم والتجديد والتنوير والعلمنة والعقلنة وغيرها؟

وما الذي يفسر غياب سؤال الهوية وحضوره بين مرحلة تاريخية وأخرى؟ وهل لسؤال الحداثة في الشعر علاقة بسؤال الحداثة في الثقافة وفي الاجتماع؟

وما مدى العلاقة بين تاكل هذا السؤال في جمهورية الإبداع بتأكله في جمهورية الاجتماع؟

وهل لتأخر الكتلة الاجتماعية وانقسام الجماعة الاجتماعية مؤثرات في «سقوط» مشروعات الحداثة أم أن مشروعات الحداثة لم تستطع الارتقاء بشروط الكتلة الاجتماعية؟

تتكاثر الأسئلة، وتتكاثر الفرضيات أيضاً.

وينعكس التساؤل على حركة الحداثة في الشعر، كجزء من مشروع الإبداع العربي والثقافة العربية. ويستمر الجدل والسجال حول قيم إبداعية وفنية مؤثرة وغير مؤثرة حملتها، أو لم تحملها حركة الحداثة، وانعكست على ذاكرة الجماعة الاجتماعية وتراثها القريب وجمالياتها الممكنة، أو لم تنعكس!.

وفي حركة الحداثة الشعرية يُلاحظ الآن سؤال الهوية كسؤال يتطابق مع واقع المشروع الثقافي العربي، فيواجه النقد والوعي النقدي بتظاهرات الحداثة وظواهرها وأقنعتها التي لم تتكيف مع متطلبات التغير الذاتي والموضوعي،

وأخفقت في تكوين معاييرها الذاتية، وإن تراكمت عوائد إبداعية وأعمال نقدية مدرسية وغير مدرسية فعالة وغير فعالة..

لم يعد للوهم الأيديولوجي سحره، وللحلم التنويري فعله. وانفتحت اللحظة النقدية على احتمالات الاستقلال الثقافي والإبداعي وإمكاناته، تستكشف عناصرها في «الروحية» العربية تراثاً وتاريخاً وفكراً وإبداعاً، لتحفز على تكوين مشروع ثقافي ذاتي ومستقل تنجز الجماعة الاجتماعية ذاتها من داخله، وتفتح على متحداتها الخاص.

وقد تضطر إلى استعارة «أدوات» الآخر في التفكير والعمل، فتصالح معها، ولكنها تبحث عما يماثلها في تاريخها القريب والبعيد.

لم يعد التقنع بالحدثة بديلاً للانتماء إلى هوية. ولم يعد الاكتفاء بهوية منجزة ومطلقة ومستمرة عاملاً في تأصيل الخطاب العربي. بل إن فرضية الصراع بين القديم والجديد والتقدم والتأخر تغادر صيغها الشائعة المختلفة لتختبر ضياع الحدثة وغياب الهوية من داخل فضاء عربي ثقافي يستدعي فيه الآن سؤال الحدثة سؤال الهوية، دون أن يتناقضا، أو يلغي أحدهما الآخر.

لا الهوية الغائبة تؤصل الخطاب، ولا الحدثة المضادة تساعد على الوجود في العالم.

وفي الشعرية العربية ووعيها النقدي المصاحب تُمَيِّزُ حدثة منتمية من حدثة مضادة. ويُمَيِّزُ الخطاب الشعري الأصيل من الخطاب المقنع أو الزائف.

ويبدو تأصيل الخطاب الإبداعي والنقدي، في جزء منه، محاولة مشروعة وعادلة لاكتشاف اللحظة الذاتية وصنعها، فالعودة إلى الذات من مكونات تأصيلها، ودفعها إلى التفاعل مع «الآخر» ووعي العلاقة به ومعه، بدلاً من التماهي فيه، وإلغاء الذات أمام حضوره القوي والمكثف والشامل!

يحاول الخطاب العربي، بمستوياته المختلفة والمتنوعة، تأصيل ذاته إذاً.. فهل يعني تأصيله ذاته في هذه الحالة تعصّبه وانغلاقه ورجعته، أم يتضمّن ووعي الذات بذاتها وبلحظتها المستقلة؟

وفي الشعرية العربية ونقدها الحديث المصاحب تُختبر الآن مفهومات الرفض والتضاد والتقدم والتغير التي شاعت في مجابهة «مطلقات» الاتباع والتراث والجماعة والتأخر والانتماء والهوية والقداسة وغيرها.

وكان خطاب الحداثة الضائعة لم يذع كخطاب مضاد لسلط «المطلقات» ولمطلقات «السلطة» في بعض الكلام!

إن «مناضلة» التراث، بمعنى ما، لم تستطع إلغاء صيرورته لأنها انطلقت من فضاء الآخر الإبداعي والنقدي وأقامت فيه إقامة مؤقتة، لم تلبث بعدها أن استلبت فيه وبه. إذ تحوّل «الآخر» إلى «رفض» المطلقات، وإلى بديل لمطلقات «هوية» اتهمت بالاتباع والاستهواء وقدسيتها اللغة وعبادة التاريخ والالتحاق بالسلف، دون أن تحاور «الهوية» في أعماقها، وتختبر مصائرهما..

وعاد التساؤل النقدي ليختبر رموزه «الغريبة» بوساطة رموزه «الغائبة». وحاولت الشعرية الحديثة أن تنتمي في نتائجها بعد ضياع إلى تاريخها الشعري، تقترب منه، وتقاربه، وتصعد منه، لتتسبب إليه.

هكذا تبحث الشعرية العربية الآن عن حادثة متمية بعد أن ترددت بين خطابين: أحدهما يستبعد ذاته، يحذفها، ويرفضها لعله ينمو مستعيناً بأدوات الآخر في الخيال والتفكير والعمل، باسم حادثة تشمل العالم. وخطاب آخر يجد في الذات المعطى المطلق والنهائي والمقدس باسم المغايرة أو الأصالة.. وكلا الخطابين يتجاهلان الذات كمشروع قيد الإنجاز، وقابل للإنجاز، ويمكن أن ينجز باستمرار، وبخاصة عندما تعقلن علاقته مع زمنه التاريخي وزمن العالم. لم يكن أي من الخطابين هادفاً وغير مضاد، واعياً وملهماً، هادفاً ومتساحاً، يتفاعل مع زمنه الذاتي ومعاناته الذاتية وتاريخه المستقل، فيتقبل، ويحاور، ويتنوع..

حادثة ضائعة تواجه هوية غائبة، يتأخر عبرهما النمو الثقافي والإبداعي، ويتردد الوعي النقدي، وتآكل قيم، وتراجع أهداف.. تطفو مفهومات ومبادئ وأفكار ورموز، ثم تغيب.. تتجاوز الميول القديمة والميول الجديدة، تتداخل، وتختلط.. وتستهيوي الذات بالآخر «الحديث» في جزء منها. بينما تعصف روح «السلف» في الجزء الآخر

ولم لا يتراكم الورق باسم المعاصرة أو الحداثة، وباسم الأصالة والتجديد؟ وكيف لا تضاعف الأقنعة الأقنعة؟ أقنعة الماضي تشترك مع أقنعة

الحاضر في نوع من «العطالة» الحديثة تكثر فيها الأدلة ولا دليل، وتزدحم
عبرها البدائل، ولا بديل!

وإلى أي مدى تتداخل الأسئلة الخاصة بمشروع قصيدة عربية حديثة مع
الأسئلة الخاصة بمشروع ثقافي عربي؟

وهل يمكن «عزل» موضوع الحداثة عن موضوع الهوية؟

ومتى يستقل سؤال الحداثة عن سؤال الهوية، أو يستقل سؤال الهوية؟

أليس سؤال الحداثة في العمق سؤال هوية؟

وفي حركة الحداثة الشعرية أين يكمن «بعث» الشعرية العربية أو تحرير

القصيدة العربية المشروع والعاقل؟



اقترحت حركة الحداثة شعار الحرية في الشعر مع تبني قوى اجتماعية
حديثة وشبه حديثة لهذا الشعار في الاجتماع والسياسة وخلبت بأنموذجات
تنويرية وإصلاحية وجذرية وشبه جذرية في إبداع «الأخر» الغربي واجتماعه.
ولم تلبث أن بحثت عن «رموز» مشابهة ومقاربة في التراث العربي لتسوِّغ
اختيارها، وبخاصة عندما اتهمت بأنها «هجينة» أو «عميلة»!

وجابهت سلطة الشكل العربي في القصيدة العربية القديمة؛ إذ مثلَّ سلطة
التراث الشعري بسلطة «الشكل» ولسلطة الشكل بسلطة اللغة المقدسة
وبسلطة العروض!

وشاعت مفهومات مثل القطيعة مع التراث أو الثورة عليه أو مناضلة التراث وتحطيم العقل «السلفي» الذي ينتسب إليه.

وبالغت بعلاقة مضمونات الحياة الجديدة بأشكالها الجديدة التي قد تكون مؤقتة وانتقالية أو طارئة في الوقت الذي عبّرت فيه بعض مفهوماتها عن دهشتها بتأجمات «الآخر» الإبداعية والنقدية، فاستعارت بعض مفهوماته في موقفها من اللغة الذي دعا إلى موقف لغوي «يحطّم» اللغة «المعجمية» الموروثة، وتغيير وظيفة الاستعارة، واستكشاف بلاغة عربية مختلفة عن بلاغة الأقدمين. وكأن اللغة تنمو من خارج التراث، أو كأن البيان الجديد يمكن أن يصعد من خارج البيان العربي القديم.

وكان رفض «قداسة» اللغة و«تفجيرها» ادعاء يتجاهل قوانينها وتطوراتها الداخلية. فاللغة تنمو بالحياة ومن داخلها، وإذ تعدّها، تعدّل من نحوها وصرفها، وتكيّفها تبعاً لمتطلبات جديدة تحمل الرؤية الخاصة بالجماعة القومية وتكتنه معاناتها في العالم وعلاقتها بزمانها التاريخي.

ليست اللغة تراثاً وسلفاً، وليست شكلاً، وإن انتمى الكائن الإبداعي بوساطتها ومن داخلها إلى التراث والسلف.

مثل لسلطة التراث كمطلق بالقوانين والمبادئ العروضية التي اكتشفها (الخليل بن أحمد الفراهيدي) واستنبط بوساطتها علم العروض العربي. واعتبرت أنموذجاً واضحاً للاتباع والتقيد والتقليد والتكرار في الشعرية العربية. بل وجد بعضهم فيها مثلاً أعلى رجعة العقل «العربي» وتأخّره. وميّز

بعضهم الآخر الوزن من الإيقاع والإيقاع الداخلي من الوزن والدلالة الإيقاعية من الدلالة العروضية. واقترح عناصر لشعرية عربية يختلط فيها الشعر بالنثر، وكان النص ينتج شعرية بمعزل عن الإيقاع الذي يتضمنه الوزن!

هكذا حاولت حركة الحداثة في الشعر أن تجابه «مطلقات» مثل اللغة الشكل لتبشّر بمطلقاتها!

وجابهت «سلطة» الاتباع بسلطة الإبداع لتتيمي إلى زمن العالم، وإن أقامت في عناصر ذاكرته «الغريبة»، واستلبت، بدلاً من أن تصعد من ذاكرة جماعتها التاريخية. ولم يلبث بعض ميوها أن بحث عن رموز حيّة وملهمة وفعالة في التراث والتاريخ بعد ذبول مشروعاتها أو إخفاقها!

وابتدأت بمراجعة ظواهرها وتظاهراتها وأسئلتها، لتكتنه عوامل «الشعرية» في تراثها الإبداعي الذاتي.

انعطف سؤال الحداثة باتجاه مختلف هو اتجاه «الذات» لا اتجاه «الآخر»، أي باتجاه سؤال الهوية كمفتاح رئيس في المشروع الثقافي العربي.

وربما كان «عزل» سؤال الحداثة في مرحل ما عاملاً في استلاب حركة الحداثة وارتباكها وذبولها، مما أدى إلى اضطراب وخلل في مفهومات القصيدة العربية الحديثة وأشكالها التي لم تستطع حجب أشكال «قديمة» وانتقالية وجديدة منتمة، لم يزل يوظف حضورها في تنمية قيم الجماعة والمجتمع من داخل المؤسسة التربوية والثقافية ومن خارجها.

ليس من قبيل المصادفة إذاً أن يسائل خطاب الحداثة ذاته أولاً، ويفحص أقنعه، ويعلن سؤاله الذاتي المستقل بدلاً من أن يندمج بسؤال الآخر وبشرطه التاريخي.

هكذا تُميّزُ حادثة منتمية من حادثة مضادة، فالانتماء إلى الذات والحوار معها فرضية أولى تستدعي تكوين «الذات» والوعي بها.

أليست حادثة ضائعة تلك الحداثة التي تغادر ذاكرتها، لتصطنع «شعرية» طارئة تستمد عناصرها من ذاكرة مختلفة تكوّنت من خارج تطوّراتها الذاتية؟

هذه هي الحداثة غير المنتمية!
حادثة ضائعة تحقق حضوراً زائفاً يعلنه غياب الهوية.

وهوية غائبة تجابه حادثة لم تنجز وسط زمن العالم الثقافي الذاتي في لحظة حضارية تكتشف التنوع والتعدد، وتدعو إلى التفتح الذاتي والحوار بين «الذاتيات» المتنوعة والمختلفة..

فكيف يكون الحوار مع العالم صادقاً ومشروعاً إن لم يبدأ من «الذات» المنتمية فيعترف بها وباحتمالاتها وإمكانياتها، ليؤسس علاقة جديدة وعادلة ومبدعة وفعّالة في العالم ومع العالم؟

ولكن! هل خطاب الهوية الآن جزء من الاستهواء بخطاب «الآخر» حول موضوع الهوية؟ ومتى يبدأ تأسيس الخطاب الذاتي المستقل؟

قد يكون مجدياً أن يعلن الوعي العربي النقدي المختلف بيانه «ضدّ» أنواع الحداثة الشعرية التي استبعدت موضوع «الهوية» في مراحلها المختلفة إلى هذا الحد أو ذاك؛ وهمّشت «المعايير» التي يمكن أن تؤسّس لشعرية عربية بديلة، تصعد من التراث الشعري العربي الشاسع وتنمو من داخله. وبخاصة عندما ينطوي الفضاء الشعري العربي على احتمالات مختلفة وإمكانيات متنوعة، تفترضها مجابهة الموروث الشعري وتلقّيه، تبعاً لمفاهيم متعددة ولمناهج مقارنة ومتباعدة.

لم تنزل «فرضيات» في الحداثة تصرّح بحضور «الآخر» أو «الغرب» أو «الأجنبي». وتعلنها تظاهرة كثيفة ومختلفة لمفوماته ومناهجه ومصائره في حركة الإبداع والنقد النظري والنقد الثقافي العربي. فحركة الحداثة الشعرية تستمدّ جزءاً من حيويتها وفعاليتها من الدهشة الصادمة أمام «الآخر» وجاذبية العلاقة به. وإن ارتبطت بتغيّر الوقائع في التاريخ والاقتصاد والواقع والطبقات وغيرها!

ولم تنزل توظف أنواعاً من «التجريب» يعكسها التطور الثقافي غير المتساوي وغير المتكافئ بين نظم ثقافية وتربوية تشرّع لها عناصر التجزئة التاريخية والثقافية والنمو الخاص الذي قد يعزل عن جسد الأمة التاريخي. وربما «تذرّعت» بإمكانية «تقدّم» هذا المكان العربي أو ذاك بشكل خاص وذاتي ومستقل، وكأن «مشروع» الإبداع العربي يمكن أن يتقدم من داخل

علاقته مع فكرة «التقدم» الذي تنحط فيه هذه البيئة الثقافية أو تلك أمام «غلبة» الآخر وقوّته المادية والعلمية.

وتعكس حركة الحداثة الشعرية «أحوالاً» من الوعي النقدي تنشغل بتظاهرات الآخر الإبداعية والنقدية وبزمنه الثقافي. و«تسوُّغ» مكُوناتها بالوقائع الجديدة وتغيّرها، فتقدم «أنموذجات» من الحداثة المقنّعة والهشّة والمهمّشة التي تضمّر التضاد مع موضوع الهوية والانتماء، وتصرّح به.. هذه هي أقنعة الحداثة!

يتكوّن أنموذجها النظري والنقدي والإبداعي من خارج الميراث الروحي والإبداعي الذاتي. وتستعير منهج الآخر أو «الغرب» وأدواته النقدية، دون أن يتطابق وعيها معه أو مع ذاتها. وتنفصل عن المنهج المستعار، وإن حاولت الانتماء إليه، وتزيّف هويتها بوساطة وعي غير ذاتي وغير مستقل، تتوهم أنه وعيها، فتعجز الوعي الممكن، وتطمس وعيها المستعار من خارج، ويطمسها! إن العلاقة الصادمة مع الآخر المختلف والمتمايز يقترحها تطور مادي واجتماعي وتاريخي مختلف ومتمايز أيضاً. ولكنها تتطلب وعياً ذاتياً يطور احتمالات النمو الذاتي المستقل، ويحفز على المراجعة النقدية الدائمة.

يقترح «أنموذج» ما في حركة الحداثة الشعرية التضاد مع البيان العربي والبلاغة العربية والميراث الإيقاعي العربي، فلا يتساءل عن علاقة هذه الظاهرة الجمالية وتلك مع موضوع الهوية، كمفتاح رئيس في مشروع الحركة الإبداعية والنقدية العربية، وفي المشروع الثقافي العربي بعامه. وكأن الأسئلة الخاصة بقصيدة عربية «حديث» أو «جديدة» تنفصل عن متطلبات البيان

العربي والبلاغة العربية والإيقاع العربي ومعاييرها التي نمت وتطوّرت، بدلاً
أن تندغم بها، وتتداخل معها، وتصعد منها!.

وتحفز «بيانات» الحداثة الشعرية والنقدية الطارئة والمؤقتة على عزل أسئلة
الهوية عن أسئلة الحداثة بعامة. وتتجاهل «تحرير» القصيدة العربية من داخلها
بشكل مشروع وأصيل في آن واحد معاً وكأن «تشكيل» قصيدة عربية حديثة
وابتكارها يكمن في إلغاء مرجعها ويشتر بعضهم بموت الشعر العربي بدلاً من
أن يتساءل عن بعثه!



في ديوان د. لويس عوض (بلوتولاند وقصائد أخرى من شعر الخاصة^(١))
أنموذج شعري يمكن أن يحاور حواراً نقدياً مختلفاً وبعيداً عن «المجاملة» النقدية
التي احتفلت بريادته النقدية والشعرية أو تحتفل بها، بمعنى ما. في مقدمته مثال
واضح ينقطع فيه النقد والشعر عن معاييرهما النقدية والشعرية العربية. وتجتهد
مقدمته التي حملت عنوان (حطّموا عمود الشعر ص ٩) في تكوين موقف نقدي
مضاد للانتماء إلى الميراث الشعري العربي بأشكاله ومستوياته ومضموناته..

يقرّ الكاتب منذ البداية ذاتية «مصرية» لا علاقة لها بالشعرية العربية،
ويصدر حكماً يمكن أن يناقش، ويبحث عن مرجعه، لو كان حكماً عادلاً.
يقول: (الشعر إذاً لم يمّت، وإنما مات الشعر العربي. ص ١٠).

ويفسر أطروحته هذه بقوله: (.. وحقيقة الحال إن الشعر العربي لم يمّت
في جيلنا. وإنما مات في القرن السابع الميلادي: قتله المصريون. وأصدق مرز
هذا أن يقال: إن الشعر العربي في مصر لم يمّت لأنه لم يولد قط بها ص ١٠).

وَيُمَيِّزُ الْمَحَاوِلَةَ «الْأَنْدَلُسِيَّة» فِي «كَسْر» عَمُودِ الْإِيْقَاعِ مِنْ مَحَاوِلَةِ الْمَصْرِيِّينَ (فَالْأَنْدَلُسِيُّونَ إِذَا قَدْ كَسَرُوا عَمُودَ الشَّعْرِ وَلَمْ يَكْسِرُوا عَمُودَ اللُّغَةِ ص ١١).
أَمَّا الْمَصْرِيُّونَ (فَقَدْ كَسَرُوا عَمُودَ الشَّعْرِ وَعَمُودَ اللُّغَةِ جَمِيعاً. ص ١١).

وَتَرَى فَرَضِيَّتَهُ النِّقْدِيَّةَ أَنَّ الشَّعْرَ الْعَرَبِيَّ قَدْ عَاشَ فِي مِصْرٍ غَرِيباً. وَيَعْلَلُ هَذِهِ الْغَرَبَةَ بِأَنَّ مِصْرَ عَجَزَتْ (عَنْ إِنْجَابِ شَاعِرٍ عَرَبِيٍّ وَاحِدٍ بَيْنَ الْقُرُونِ السَّابِعِ وَالْقُرُونِ الْعَشْرِينَ لَهُ خَطَرُهُ. ص ١٢) أَوْ (عَجَزَتْ عَنْ إِنْجَابِ شَاعِرٍ عَرَبِيٍّ وَاحِدٍ فِي أَكْثَرِ مِنْ أَلْفِ عَامٍ. ص ١٢).

وَيَجِدُ لُؤَيْسُ عَوْضُ أَنَّ الْمَصْرِيِّينَ (اصْطَنَعُوا لِأَنْفُسِهِمْ لُغَةً خَاصَةً بِهِمْ أَصُولُهَا قُرَشِيَّةٌ، وَلَكِنَّهَا تَخْتَلِفُ عَنِ الْعَرَبِيَّةِ الْقَحَّةِ فِي أَلْفِ بَائِثِهَا وَنَحْوِهَا وَصَرَفِهَا وَصِيغِ أَلْفَظِهَا وَعَرُوضِهَا. ص ١٢).

مَاذَا أَنْتَجَ «الْمَصْرِيُّونَ» فِي هَذِهِ اللُّغَةِ؟

أَنْتَجَ الْمَصْرِيُّونَ - بِرَأْيِهِ - فِي هَذِهِ اللُّغَةِ الشَّعْبِيَّةِ الَّتِي اصْطَنَعُوهَا أَدَباً شَعْبِيّاً لَا بِأَسْ بِهِ فِيهِ شَعْرٌ كَثِيرٌ وَنَثَرٌ كَثِيرٌ.. إلخ. ص ١٢.

ثُمَّ يَرَى فِي مَفْهُومَاتٍ مِثْلَ: (الْزَكِيْبُ الْعَبُودِي لِلْمَجْتَمَعِ الْمِصْرِيِّ وَأَدَبُ لَخَاصَّةِ وَالْأَدَبِ الْمِصْرِيِّ وَأَدَبِ الشَّعْبِ وَالثَّوْرَةُ الْأَدَبِيَّةُ الشَّعْبِيَّةُ وَتَحْطِيمُ لُغَةِ السَّادَةِ الْمَقْدَّسَةِ وَإِقْرَارُ لُغَةِ الشَّعْبِ «الْعَامِيَّة» أَوْ «الدَّارِجَةُ» أَوْ «الْمُنْحَطَّة» مَفَاتِيحَ لِتَفْسِيرِ «الثَّوْرَةِ» الْأَدَبِيَّةِ وَ«الشَّعْبِيَّة».. إلخ ص ١٣.

وتحتشد في مقدمته مبادئ أيديولوجية ومفاهيم اقتصادية وطبقية وتاريخية وفنية تواجه موضوع الهوية، وتجاهبه، وتتخبط به، لتعلن «دعوة» متواضعة إلى تخطيط عمود الشعر!

ولكن مقدمة ديوانه لا تجهل مؤثراتها الأجنبية المباشرة، ولا تتجاهلها، ولا تنكرها، بل تثمنها، وتبالغ في قيمتها وقيمتها. فالكاتب حاول تجاربه «العامة» داخل الديوان، بعد أن استرعى انتباهه (أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها المنحطة الإيطالية أقل من البعد بين اللغة العربية المقدسة ولهجتها المنحطة المصرية من حيث المورفولوجيا والفونطيقا والنحو والصرف فضلاً عن المفردات.. إلخ ص ١٥).

ويتوقع د. لويس عوض (أن استخدام اللغة المصرية كأداة للكتابة قد ينتهي بعد قرنين بترجمة القرآن إلى اللغة المصرية كما حدث للإنجيل أن ترجم من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوربية الحديثة.. ص ١٦).

ثم يربط محاولته في الشعر القصصي بقراءته وولتر سكوت وسواه ويعجب للشعر العربي كيف لا يتسع لهذا اللون من «الخلق». ويشير إلى اختيار الأوربيين (بحر الأيامب) وهو الرجز لكل شعر دخلت فيه حكاية سواء في ذلك الشعر القصصي والشعر التمثيلي.. ص ١٨).

ويستشهد بأن (دارس شكسبير ودرايدن وسكوت وكيثس، وكل من كتب تمثيلاً بالشعر يعلم أن هذا من ألف باء فن الإنشاء.. ص ١٨).

ويبين أثر الشعر القصصي القصير «البالاد» وأثر «السونتيه» على شعره،
ليصل بعد ذلك إلى فرضيته الخاصة بموسيقى الشعر والإيقاع الشعري. ويدّعي
على حدّ تعبيره (أنه لا الخليل بن أحمد ولا فقهاء الدنيا بمستطيعين أن يكبلوا
النفس الراقصة بأوزانهم المتحجرة.. ص ٢٠). ويدعو إلى احتذاء الآخر
«الأوربي» في مجابهة «القديم»!

يقول: (الأوربيون فهموا كيف استعبدتهم القدامى فجردوا الحياة
مستحدث الألمان. ص ٢١).

ويرى أن المحدثين العرب (ينسون أن القدامى كانوا صعاليك يتسكعون
بين الخيام أو في أزقة بغداد، أما نحن فلا نفرغ إلى أنفسنا إلا في المساء.. إلخ
ص ٢١-٢٢).

ويقندي بقول فرلين في قصيدته «فن الشعر»: (أمسك البلاغة واكسر
رقتها ص ٢٢). ويعلل نجاحه في (كسر رقبة البلاغة) بقراءته هويتمان وتأدّبه
على أليوت وإحساسه الضعيف باللغة العربية، على الرغم من أنه نشأ في جوّ
«رمى القضاء بعيني جوذر أسداً»، ويعترف بأنه (لم يقرأ حرفاً واحداً بالعربية
بين سنّ العشرين والثلاثين إلا عناوين الأخبار في الصحف السيارة. وبعض
المقالات الشاردة ألزمته الضرورة السياسية بقراءتها.. فإحساسه - كما يقول -
باللغة أجنبي جداً، على كل حال.. ص ٢٢). ولذلك فإنه (لا يفهم كيف
يجوز لدى بليه أن يقول «فلو فلوتان» ولا يجوز له أن يقول: «احلولولك»!
ص ٢٣).

يدعو فيما بعد إلى خاصة تعرف بخاصة الجريان يسمونها في أوروبا Enjambement والكلمة فرنسية. وهذه الخاصة هي تسلسل المعنى في أكثر من بيت. وهي (خاصة لا وجود لها في الشعر العربي، برأيه، لأن الشعراء توارثوا فيه وحدة البيت ص ٢٣-٢٤).

ويأمل أن يقرأ ديوانه شاعر ناشئ مطبوع فيتأثر بما فيه من تجارب (ويجدد لنا ألوان الحياة وألحانها، ويسلخ جلود الشيوخ ص ٢٥)!

ويعترف بأثر أليوت في شعره المنشور في قصيدتي (الحب في سان لازار) و(أموت شهيد الجراح). ويقرر أن فهم هاتين القصيدتين يحتاج إلى أذن ترتاح إلى (مازوركات شوبان الرقيقة.. وإلى علم بالأساطير الأوربية، وتفقه في الثقافة الأوربية، فهما لخاصة الخاصة! ص ٢٥).

فكيف تنسجم هذه التجارب المكتوبة لخاصة الخاصة مع دعوة الكلمة إلى «ثورة أدبية شعبية» ومع ميل كاتب «لم يفكر إلا في الحرية الحمراء.. ص ٢٧»؟

يعود د. لويس عوض إلى تجربته الشعرية ومقدمته النقدية في كتابه (بلوتولاند) الذي طبعه على نفقته الخاصة عام ١٩٤٧ معلقاً عليه تحت عنوان. (بعد نصف قرن.) في الطبعة الثانية عام ١٩٨٩. فيرى أن مقدمة الديوان: «حطّموا عمود الشعر» كتبت في درجة حرارة مرتفعة، لأنها كتبت في مناخ الدعوة للثورة على جمود العهد البائد وفساده والدعوة لخروج الجديد من القديم. ولكنه يجد فيها (وثيقة تاريخية بغض النظر عن صحّة مضامينها أو عدم

عسحتها وبغض النظر عن سلامة أحلامها أو عدم سلامتها، لأنها تصوّر مناخ تلك الفترة ١٩٤٥-١٩٥٢ المشبع بالثورة والتحدّي في الأدب والفكر الفلسفي والسياسة والاقتصاد والقيم الاجتماعية والأخلاقية.. إلخ ص ١٤١.

ويرصد في تعليقه الاستجابات تجاه ديوانه الذي قوبل من الصحافة بصمت شامل باستثناء مقال طويل شجاع - على حد تعبيره - كتبه د. حسين مؤنس في جريدة (البلاغ). ويرصد أيضاً تجاوب بعض تلاميذ أمين الخولي «النجباء في الجامعة» مثل صلاح عبد الصبور الذي تجاوب مع دعوة العروض الجديد وفاروق خورشيد الذي تجاوب مع الاهتمام بالأدب الشعبي!.

ولكنه يعترف أن الديوان كان مربكاً فيه قضايا ملتهبة (لا تناقش علناً، ربما استنكاراً لها وحماساً لها وتحسباً من إغضاب آلهة الثقافة الرسمية. ص ١٣٨).

وفي تصوّره أن (أزمة الشعر العربي التقليدي لم تبدأ لمجرد موت شوقي وحافظ. ولكن بدأت لعجز مدرسة أبولو ومدرسة المهجر، أي عجز المدرسة الرومانسية العربية، عن التعبير عن أي مضمون اجتماعي أو إنساني بالمعنى العام في زمن يقظة الجماهير وازدياد اندفاعها للمشاركة في تقرير مصيرها.. إلخ ص ١٤٢).

وينهي تعليقه (بعد نصف قرن..). بموقف يرى فيه أن القضية لم تنزل كما كانت في الماضي، سواء أتعلمت ببحور الشعر أم أغراضه ومهمته وعلاقة الجديد بالقديم. فهذه (كلها أسئلة تحتاج إلى الإجابة عليها. فليجب عليها كل

جيل بما أوتي من حكمة واقتدار دون وصاية من جيل على غيره من الأجيال.
ص ١٥٠).

أ يكون من المناسب أو المفيد تأمل بعض الأمثلة من إنشاء د. لويس عوض
الشعري في هذا الديوان (الرائد)، لئيسأل من حيث مهمته الفنيّة والاجتماعية
وعلاقته بشعرية (عربية) بديلة!

يقول في مطلع قصيدة عنوانها (قصة تقديمية):

ثلاثة رموا عصا التيار
ذات أصيل في حمى الأهرام
يا طيبه من كنفٍ للساري!
ما زال موئلاً على الأيام
أولهم على جواد أبلق
دعاه: نور الحق والحياة
راكبه يأمن شرّ الزلق
مستوثق لا يخطئ الرماية.. الخ ص ٣١

ويختتم قصته التقديمية على النحو التالي:

وهذه حكاية الفرسان
وهذه نهاية الثلاثة
تلازموا في السعد والأشجان
منذ تعارفوا على الحداثة.. الخ.. ص ٥٦

وفي أحد المقاطع من شعره المنشور تحت عنوان (الحب في سان لازار)
يكتب:

أيها القارئ، أصدقني القول:
هبك خلوت بفينوس ميلو، فماذا أنت فاعل؟
كلا، أنا دون جوان لم أفعل شيئاً من ذلك
لأنني أحببت بعد القبلة الأولى
نعم قبلت يدها، يدها التي أسمعني فالسات شوبان والكتدرال أنجلوني.
قبلت يدها قبلة دامت من بونتواز إلى باريس.
أليس هذا رقماً قياسيًّا؟ ولكن حبي لا يقاس ولا يوزن ولا يسبر ولا
يحصى لأنه حب شاعر. ص ٦٥ (١)

وفي مطلع نص بالعامية المصرية عنوانه (غرام الزبادور) يقول:

مرّة ظبطت عودي

ولما طلت نيني

سندته بخدودي

وصحت من أنيني:

نسجت أحلامي

بساط عريض، عريض

خيوطه من غرامي

طول الليالي البيض.. إلخ ص ١١٨.

ولا تتجاوز (قصائد) الديوان، مع أنه من شعر الخاصة، مستوى هذه
الأمثلة من حيث المستوى الفني والرؤية الشعرية!

فإلى أيّ مدى يتطابق هذا النوع من الشغل الشعري مع بيانه النقدي ضد
لشعر العربي (التقليدي) واللغة العربية (المقدّسة) والإيقاع العربي الذي يدعو
إلى تحطيمه والبلاغة العربية التي ينبغي (أن تكسر رقبتها)؟

وكيف تكتفي أشكال من النقد والوعي النقدي بما يُشاع عن «تقدمية
شاعر» ومواقفه (الطباقية) أو (الاقتصادية) و(السياسية) والأيدولوجية، ثم
تجعل من (محاولة) شعرية اعتيادية أو شبه اعتيادية فتحاً «تجديداً»
و«وحداثياً»؟

إن أية قراءة عادلة في ديوان (بلوتولاند) ستنتهي إلى الاتفاق مع حكم أو
تقويم أصدره صاحبه على نفسه إذ قال بأنه (لم يفتح فتحاً ولعله كان مصيباً
أيضاً في اعترافه بأن (أكثر شعره رديء! ص ٢٤).

يطيب الآن، ومن قبل، لألوان من (السجال) النقدي (الحديث) أو
(الحداثي) و(التقدمي) و(الأيدولوجي) أن يحذف موضوع الهوية، ويهمّش
موضوع «الأصول» في إبداعه البديل ونقده البديل. وتحاول (بيانات) حديثة
وشبه حديثة أن تكون ضد الهوية قبل أن تكون مع الحداثة. وبخاصة عندما
ترجع بذكرياتها إلى أنموذجات إبداعية أو شبه إبداعية وأنموذجات نقدية أو
شبه نقدية مقنّعة بالحداثة وغير متمية، لتختار منها رموزها في التفكير والعمل
الجديدين، أو لتختارها كأدلة على التغيّر الثقافي والإبداعي.

قد يقال: إن مقدمة ديوان (بلوتولاند) وقصائده كتبت في مرحلة تاريخية
معينة، وأشعاره تقوم في ضوء تلك المرحلة فحسب.

ويبدو لنا أن حضور (الآخر) أو الغرب أو الأجنبي المباشر وغير المباشر في تلك المرحلة هو جزء من التطور المادي والاجتماعي العربي! ما الذي تهدف إليه مطالعة نقدية متأخرة في هذا النتاج وفي نتاجات مشابهة؟

إنها تحاول أن تدرك ذلك التضاد الداخلي الذي تحمله حالة (حدثية) أو جديدة مثل هذه (الحالة) وغيرها، بالإضافة إلى تضادها مع الهوية والواقع، على الرغم من أن بعض (الشغل) النقدي يرى إليها كمرجع من مراجع (ذاكرة) الحدثية الشعرية والنقدية، أو كمصدر فعال ودسم من مصادرها!.

لم تكن (أحوال) الحدثية والتحديد تتبنى (بعث) الشعرية العربية و(تحرير) القصيدة العربية بشكل ذاتي ومستقل، يندغم فيه المشروع الإبداعي بالمشروع النهضوي، وإن بشّرت بالموقف (التقدمي) و(الشعبي) و(الثوري). ولذلك اتهم بعض عوائدها اللغة العربية بأنها (اللغة المقدسة) أو (لغة السادة). ودعا إلى تحطيم (البلاغة والبيان والموسيقى). واعتبر (بيان) الاتهام (وثيقة تاريخية) سواء أكانت مضموناته صحيحة أم كانت غير صحيحة، لأنها كتبت في مناخ الدعوة للثورة وتقرير المصير.

كيف يستطيع الإبداع العربي أن ينكر موضوع الهوية الذي يكمن في أساس مشروع النهضة العربية، وفي «احتمالات» أية «ثورة» عربية، وفي حلم (العباد) ومصيرهم..

ولمّ لا يجابه (النقد) ميراثه الإبداعي والنقدي والنظري والثقافي مجابهة
عادلة وعقلانية، فتتمو (حدائثه) فعالة وملهمة وشافة من داخل تراث الأمة
والتاريخ الإنساني والعمل والتفكير من أجل هوية تنجز ذاتها بالتفاعل مع
الآخر، دون أن تتنكر لحضورها التاريخي؟

في مقدمة ديوانها الثاني (شظايا ورماد)^(٢) تقترح الشاعرة نازك الملائكة مجموعة من الأفكار النقدية، تسوّغ بوساطتها ضرورة تطوير الشعر العربي، لأن (الشعر وليد أحداث الحياة ص ٥). وتستشهد بعبارة لبرناردشو: (اللاقاعدة هي القاعدة الذهبية في الشعر، كما في الحياة) وتبشر بتطور عاصف وجارف لا يلتفت إلى المعايير المألوفة والمتوارثة!

تقول: (الذي أعتقد أنه الشعر العربي يقف اليوم على حافة تطور جارف وعاصف، لن يبق من الأساليب القديمة شيئاً، فالأوزان والقوافي والأساليب والمذاهب ستتزعزع قواعدها جميعاً.. ص ٢٥، ص ٢٦). وتتناول المسألة العروضية، فتستنكر تلك النظرة التي تربط الشعر بأنموذج البحور والتفعيلات التي استنبطها الخليل بن أحمد الفراهيدي من الشعر العربي. و(كأن الشعر لا يستطيع أن يكون شعراً إن خرجت تفعيلاته على طريقة الخليل. ص ٦). وربما كانت عملية استنباط أوزان جديدة من أوزان الخليل وتفعيلاته مدخلاً إلى تطوير الشعر العربي الذي (لم يقف على قدميه بعد الرقدة الطويلة التي جثت على صدره طيلة القرون المنصرمة الماضية) على حد تعبيرها. ولا تتعلق «رقدة» الشعر العربي عندها بالأوزان فحسب. فاللغة العربية (لم تكتسب بعد قوة الإيجاء ص ٧). والنحوي أو اللغوي (يشكّل عائقاً أمام الشاعر. مع أن شاعراً واحداً قد يصنع للغة ما لا يصنعه ألف نحوي ولغوي مجتمعين.. إلخ ص ٧). ولذلك ترى أنه سيكون على الأديب «المرهف» أن يدخل (تغييراً جوهرياً على القاموس اللفظي المستعمل في أدب عصره.. ص ٩) وتربط فكرة

قوة الإيحاء في اللغة العربية بكتابها وشعرائها (الذين لم يعتادوا استغلال القوى الكامنة وراء الألفاظ استغلالاً تاماً إلا حديثاً. إلخ ص ١٨-١٩). وتدافع عن الإبهام الذي قد تنطوي عليه قوة الإيحاء أو الترميز بقولها: (الإبهام ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو صورة من صور الحياة. وكذلك يندر أن تجد شاعراً، كل شعره معقد ملتو ص ١٩) وإن كان القارئ العربي برأيها، يتهرب من الشعر الرمزي. وتسوّغ تعمد بعض الشعراء تعقيد شعرهم ببعض العذر الذي التمسبه لهم ألدس هكسلي حين قال: (إن المعاصرين يهربون إلى الإبهام خوفاً من الوضوح الذي هو الصفة الأساسية في الأدب الشعبي.. ص ٢١).

ما سمى «التطوير» الذي تقترحه أنموذجات ديوان (شطايا ورماد) إذا كان كل ما فيه (لون بسيط من الخروج على القواعد المألوفة).

ويقتصر، كأسلوب جديد، على إعادة ترتيب تفاعيل الخليل فحسب. وكيف يمكن لهذا الأسلوب في ترتيب التفاعيل (أن يطلق جناح الشاعر من ألف قيد ص ١١)؟

تقارن نازك الملائكة بين أسلوب استخدام التفعيلة وأسلوب إتمام تفعيلات البيت في بحر المتقارب كمثال. ثم توضح الإرباك الذي يواجهه الشاعر عندما ينظم المثال نفسه على البحر الطويل. فمزية طريقة التفعيلة، برأيها، أنها (تحرّر الشاعر من طغيان الشطرين. ص ١٥).

وفي موضوع القافية تلاحظ (الخسائر الفادحة التي أنزلتها القافية الموحدة بالشعر العربي طيلة العصور الماضية ص ١٦). فاللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي اتخذت القافية الموحدة سنة في قصائدها. والقافية الموحدة كانت دائماً هي العائق. ومن حسن الحظ، برأيها (أن الشعراء المعاصرين قد استخفوا بسلطان القافية، وخرجوا عليه.. إلخ ص ١٧).

ولا تنكر أن أسلوبها «الطريف» في تقفية قصيدتها (الجرح الغاضب مقتبس (مباشرة من الشاعر الأمريكي أدغار بو ص ١٨). وربما دلّ هذا الاقتباس المباشر، وعوامل أخرى عندها وعند غيرها، على دور ما للمؤثر الأجنبي المباشر هنا وغير المباشر في مكان آخر. وإن سلّمنا بنظرتها إلى أن التطور يحدث عن (التقاء أمتين أو أكثر ص ٢٦)، دون أن يتناقض ذلك مع (الإيمان الحار بمستقبل الشعر العربي ص ٢٧)!

وربما افترضت أنموذجات (شظايا ورماد) الشعرية التساؤل عن مدى «جدة» أو «جدية» إعادة توزيع التفعيلات ضمن نظام إيقاعي مختلف. ولكنه ينتمي في الواقع إلى أنموذج الشعر المهجري وأنموذج مدرسة أبولو والميول الشعرية الرومانسية بعامة. ولا يرتقي توظيفها اللغة (الجديدة) بشعرية النص، ولا يعكس مغامرة لغوية جديدة ومغايرة لتجربة الأنموذج الشعري العربي الرومانسي.

ولتأمل توزيع التفعيلات والعلاقة «الجديدة» مع اللغة في قصيدة (أغنية الهاوية) من الديوان:

مججت الزوايا التي تلتوي

وراء النفوس

وراء بريق العيون

وأبغضت حتى السكون

وتلك المعاني التي تنطوي

عليها الكؤوس

معاني الصدى والجنون... الخ ص ١١٩.

ألا تقترح نازك الملائكة في هذا النموذج توزيعاً بسيطاً للتفعيلات ربما كان فيه مهارة ما، يغلب عليها الاهتمام بالشكل من خارج، وتتقصّد القوافي ضمن بنية فنية ساذجة لا تسمح بأكثر من معالجة «ذهنية» للمشاعر وللأفكار؟

وفي قصيدة (مرثية يوم تافه) تكرر النموذج ذاته الذي ستركّره في بعض قصائد ديوانها التالي (قرارة الموجة):

لاحت الظلمة في الأفق السحق
وانتهى اليوم الغريب
ومضت أصداؤه نحو كهوف الذكريات
وغداً تمضي كما كانت حياتي
شفة ظمأى وكوب

عكست أعماقه لون البرحيق.. إلخ ص ٩٢.

ولا تختلف محاولة نازك الملائكة في قصائد مثل: (جامعة الظلال ونهاية السلم والكوليرا) وغيرها عن محاولتها في هاتين القصيدتين. كما أن المعاناة الفنية في ديوانها التالي (قرارة الموجة) تنتمي إلى المناخ الفني لديوانها (عاشقة الليل) و(شطايا ورماد)..

تتوقع نازك الملائكة في مقدمة ديوانها (شجرة القمر)^(٣) الصادر بعد عقدين من الزمن أن تيار الشعر الحر سيتوقف في يوم غير بعيد (وسيرجع الشعراء إلى الأوزان الشطرية بعد أن خاضوا في الخروج عليها والاستهانة بها.. ص ١٦). وهو توقع يكمن في أساس رؤيتها النقدية والإبداعية التي تبنت

فيها إعادة توزيع التفعيلات العروضية وفق نظام عروضي ينتمي إلى بعض البحور التي استنبطها الخليل بن أحمد، بدلاً من أن تبحث عن نظام إيقاعي بديل تفرضه النظم الإيقاعية العربية وتطور الشعرية العربية التاريخي. ولكن هذا لا يعني بالنسبة لها (أن الشعر الحرّ سيموت، وإنما سيبقى قائماً يستعمله الشاعر لبعض أغراضه.. ص ١٧)!

وفي ملاحظاتها حول قصائد هذا الديوان تسجل اعتراضها على تلك الكتابة «الفوضوية» في أثناء توزيع أبيات القصيدة بشكل غير منظم وغير منتظم، فتقول: (ولكم جزعت عندما صرت أرى في المجلات قصائد موزونة على الشكل العربي وزناً تاماً. ولكنها تكتب كتابة فوضوية وكأنها نثر لا شعر.. ص ١٣-١٤)!

ولكنها لا تناقش جدوى توزيع الجمل الشعرية على الأسطر، وتوظيفها في ضوء الدلالة العروضية أو الإيقاعية أو النحوية أو الانفعالية. وعلى أية حال فهي (لا تذكر قط أنها اقتصرت على الشعر الحرّ في أية فترة من حياتها. ص ١٦). وتذكر أن ديوانها (شجرة القمر) يحتوي على سبع قصائد من الشعر الحر. وأبرز دليل ديوانها السابقان. ففي ديوان (شظايا ورماد) الصادر سنة ١٩٤٩ ست قصائد حرة. وهو الذي دعت في مقدمته إلى الشعر الحر دعوة متحمسة. وأما ديوانها (قرارة الموجة) الصادر سنة ١٩٥٧ فقد اقتصر على تسع قصائد من الشعر الحر.

وتعلّل موقفها الإبداعي والنقدي بأنها تحب الشعر العربي، ولا «تطيق» أن يبتعد عصرنا عن أوزانه العذبة الجميلة. ثم إن الشعر الحر في رأيها «ملك»

عيوباً واضحة أبرزها: الرتابة والتدفق والمدى المحدود.. وقد ظهرت هذه العيوب - كما تلاحظ - في أغلب شعراء هذا اللون.. إلخ ص ١٦.

هل تطوّر نازك الملائكة رؤيتها النقدية لقضايا التجديد الشعري والتطور الشعري في كتابها (قضايا الشعر المعاصر)^(٤)؟ وإلى أي مدى تختلف نظرتها النقدية فيه عن نظرتها النقدية في مقدمة ديوانها الثاني (شظايا ورماد)؟

تؤكد في مقدمة طبعة الكتاب الخامسة أن (القواعد التي وضعتها للشعر الحر ما بين سنة ١٩٤٩ وسنة ١٩٦٢ ما زالت صحيحة لا غلط فيها، ويمكن لأي شاعر أن يستعملها.. إلخ وتستدرك فتقول: (غير أنني أذهب الآن إلى أنها ليست الصورة الوحيدة الممكن استعمالها (...)) وكل ما في الأمر أنني أتقبل الآن - حرصاً على الموضوعية والدقة - إضافة تنويعات جديدة بشروط خاصة لها ما يبررها.. إلخ).

ولكن المختلف في رؤيتها الجديدة يبرز عبر محاولتها ربط حركة الشعر الحر بالأصول الأدبية العربية؛ إذ تقرّر أن (الشعر الحر قد ورد في تاريخنا الأدبي) وتستشهد بكشف لعبد الكريم الدجيلي في كتابه المهم (البند في الأدب العربي، تاريخه ونصوصه). وتردّ القارئ إلى قصيدة من هذا الشعر، وردت منسوبة إلى الشاعر ابن دريد في القرن الرابع الهجري. وروى النص الباقلاني في كتابه (إعجاز القرآن) أدرجه كما يدرج النثر العادي.. إلخ ص ٨.

ومن القصيدة هذه العبارات:

ربّ أخ كنت به مغتبطاً، أشدّ كفي بعري صحبته، تمسكاً مني بالود، ولا أحسبه يغيّر العهد، ولا يحول عنه أبداً.. إلخ

وتذكر أن عبد الكريم الدجيلي ينقل من كتاب (وفيات الأعيان) أشطراً
منسوبة إلى أبي العلاء المعري تجري هكذا:

أصلحك الله وأبقاك، لقد كان من الواجب أن تأتينا اليوم إلى منزلنا الخالي،
لكي نحدث عهداً بك يا خير الأخلاء، فما مثلك من غير عهداً أو غفل..
إلخ ص ١١.

وفي رأيها أن أعظم إرهاص بالشعر الحر هو ما يعرف بالبند^(٥). بل إن
هذا البند هو نفسه شعر حر، لأنه شعر تفعيلة، لا شعر شطر. والأشطر غير
متساوية فيه، والقافية غير موحدة، أو تأتي دون نظام أو نموذج محدد.

ثم تطرح في ثنايا كتابها فرضية فكرية ونقدية هامة بمعنى ما، عندما ترى
أن حركة الشعر الحر (لن ترسخ في تاريخنا حتى يدرك الشاعر الحديث أن
تراثه القديم قد كان هو المنبع الذي ساقه إلى إبداع الجديد ص ٩٣).
ولكنها لا تقترب بمفهوم الشعر الحر من مفهوم الحداثة الشعرية. وربما
كان الشعر الحر بالنسبة لها هو ظاهرة عروضية، أو هو (الشعر ذو الشطر
الواحد) فحسب يقتصر فيه الشاعر على إعادة توزيع التفعيلات وفق «نظام»
إيقاعي جديد.

وتستحيل مزايا الشعر الحر الثلاث التي تحددها في الحرية والموسيقية
والتدفق «شراكاً» للشاعر، (عدا عن العيوب التي يتضمنها هذا الوزن ص ٤٧)
وأبرز هذه العيوب التي تنشأ عن طبيعة الشعر الحر، كما ترى (عيان
اثنان يرتكز كل منهما إلى تركيب التفعيلات في الشعر الحر ص ٤٨). فالشعر

الحر يقتصر بالضرورة على عشرة بحور من بحور الشعر العربي الستة عشر. (وفي هذا غبن للشاعر يضيق مجال إبداعه، وأغلب الشعر الحر يرتكز على ثمانية بحور منه من عشرة إلى تفعيلية واحدة. وذلك يسبب فيه رتابة مملة خاصة حين يريد الشاعر أن يطيل قصيدته ص ٤٨)١.

تضييق إذاً فسحة الشاعر الإيقاعية عندما يقتصر على هذه البحور أو التفعيلات، فما دواعي التطوير؟

ولكن! هل الاحتمالات الإيقاعية التي تتضمنها التفعيلات تقتصر على عددها، أم أن توظيف «نظام» إيقاع التفعيلة يعكس احتمالات متنوعة وغير محدودة، من حيث المستوى الإيقاعي. ويتعلق ببنية «النص» الإيقاعية وجملته الشعرية وصيغتها الكمية؟

تلامس نازك الملائكة في رؤيتها النقدية ظواهر عروضية وفنية بشكل صحيح، لا توارقه أعماق المسألة الإبداعية والنقدية. بل إن بحثها عن جذر «تراثي» عروضي للشعر الحر لا يتعدى إدراك شاهد عروضي أو مثال وزني، يمكن أن تنتسب إليه حركة الشعر الحر.

إنها لا تنشغل بحداثة شعرية عربية تنتمي إلى أصولها، وتستكشف «المعايير» الخاصة بها. ولا تعاني علاقة أسئلة الحداثة بأسئلة الهوية، كجزء من سؤال الهوية الكبير في مشروع عربي يحمل مضاعفات التنوير الثقافي العربي والمصير الثقافي العربي..



بالمقابل، كيف يناقش الشاعر يوسف الخال - على سبيل المثال - مفهومات الشاعرة نازك الملائكة النقدية في كتابه (الحدائث في الشعر)^(٦)؟ وكيف ينظر إلى مفهوم الحدائث بعامة والحدائث في الشعر بخاصة؟.

يحدد يوسف الخال (اتجاه المؤلفة السلفي المتزمت الذي يتضح في محاولتها البائسة أن تقيّد «الشعر الحر» بأسلوب الشطر الواحد الذي تقلص حرّيته إزاء الشعر القديم «المقيّد».. ص ٣٥) وعلى المؤلفة أن تنسجم - كما يقترح - مع مبدأ استقرار القواعد وفقاً للأنماط الجديدة الحرّة، كما فعل الخليل بن أحمد. (لا أن تصحّح هذه الأنماط وفقاً للقواعد التي استقرأها الخليل للشعر الذي سبق أيامه. ص ٤١) وهكذا لا يجد يوسف الخال في كتابها (قضية جوهرية واحدة.. ص ٥٠).

وفي ردّه على موقف نازك الملائكة من قصيدة النثر، وتبني مجلة (شعر) إياها يجد في تجارب «الغرب» أو «الغير» الإبداعية عاملاً يسوّغ بوساطته كتابتها عربياً. فإذا كانت قصيدة النثر ليست شعراً (فكل ما كتبه شعراء كبار كلوتريامون وبودلير ورامبو وكلوديل وهنري ميشو وسان جون بيرس «الفائز بجائزة نوبل» ورينه شار وبونفوا من نوابغ الشعراء المعاصرين، كل ما كتبه هؤلاء من قصائد نثر هو شيء ركيك فارغ المعنى.. إلخ ص ٤٣).

ولا يستكشف يوسف الخال معايير وصيغاً نقدية تعيّن العوامل التي تستدعي حضور قصيدة النثر الإبداعي والعناصر التي تكوّنها. ويكتفي برّد المتلقّي إلى العوائد الإبداعية «الأجنبية» وإلى «نوابغ الشعراء المعاصرين في الغرب».

وربما يختلف بذلك عن نازك الملائكة التي لم تستطع، برأيه، أن تزيع عن ذهنها العربي (حجاب التزمّت والسلفيّة ومركب النقص.. ص ٤٦). وينسجم في هذه الحال مع مرجعه الأجنبي الخاص بالحدّاثَة الشعرية، ما دامت (الحرية التي اتخذها الشاعر العربي لنفسه أسوة بشعراء العالم الحديثين منذ بودلير ورامبو ليست إلا ضرورة اقتضاها هذا المفهوم.. ص ٥١). وإن اعتبر حركة الشعر الحر (مقودة بضرورة اجتماعية محضة..) والدليل على ذلك عنده هو أن (محاولات وأدّها قد فشلت جميعاً. إلخ ص ٣٩).

ويفترض (أن المفهوم الحديث رفع الشعر إلى مستوى الفن الخالص الذي يحدد الرؤيا اللاهوتية والميتافيزيقية ويؤيّدّها في مواجهة الصناعة الآلية ومجتمعها القائم على الرؤيا المادية للوجود.. ص ٩٦-٩٧).

وعلى الرغم من إشارته إلى الضرورة الاجتماعية «المخصصة» التي فرضت بقاء تجربة الشعر الحر ومحاولات الحدّاثَة، فإنه يؤكد على (وقوع السياب ونازك الملائكة معاً، في طليعة من وقعوا في جيلهما الناشئ، تحت تأثير دراسة الشعر الإنكليزي المعاصر في كلية الآداب ببغداد وقراءة الترجمات التي أخذت تنتشر.. إلخ ص ٣٢).

هكذا تبحث نازك الملائكة عن مرجع شكلي للشعر الحر في الذاكرة الشعرية العربية والتراث الأدبي العربي، فتجده في تجارب «البند» المحدودة التي لوحظت من قبل بعض الباحثين، دون أن تنكر مرجعها الشخصي الأجنبي في بعض نتائجها. ولكن رؤيتها تلتزم بالبيان العربي والبلاغة العربية والإيقاع العربي. بينما يوظف يوسف الخال موقفه النقدي من الحدّاثَة في الشعر، ليعلن

(اختفاء العقل من ديارنا في الألف سنة الأخيرة ض ٩)، وليتكلم على (العقلية الجامدة ص ٨٣)، وليرى في الحرص على (تجويد اللغة) في قواعدها المتوارثة دليلاً على أن (العقل العربي غير حديث بعد - أي لا علمي ولا علماني.. ص ٦). ويستأنف في موضع آخر كلامه على (جدار اللغة ص ٦١) وأهمية اقتراب (الشعر في الأخص من الكلام المحكي والاستفادة منه حتى في الإيقاع أسوة بتجارب عزرا باوند و. ت. س. إليوت وسواهما من أقطاب الشعر والنقد المعاصرين.. إلخ ص ٩١)!

رؤيتان نقديتان للشعر الحديث أو الجديد: تتوقف الأولى عند مفهوم «الشعر الحر». وترى إلى «تحرير» الشعر في توزيع التفعيلات وفق نظام عروضي جديد، ولكنه محدود وانتقالي، ينتمي إلى علم العروض العربي. وتكتشف أصالتها في أنموذجات أدبية تراثية محدودة، ولا ترى «الإمكانات» و«الاحتمالات» الشاسعة التي يتضمنها الإيقاع العربي والبيان العربي. وتكتفي بإمكانات واحتمالات يفترضها «ضبط» ضيق وتنظيم شحيح للإيقاع العربي! وتستعير الرؤية الثانية مفهوم (الآخر) أو (الغير) للحدثاء وللحدثاء الشعرية. وتبالغ في قيمة عوائده الإبداعية والنقدية. ثم ترفض العقل العربي غير الحديث، أو غير العلمي وغير العلماني بعد. وتتجاهل إمكانات التراث الشعري واللغوي اللذين تنتمي إليهما واحتمالاتهما غير المحدودة!

الرؤية الأولى تتكلم على حرية الشاعر والحرية في الشعر لتصطنع معاييرها التي تتجاوب مع تجربتها الخاصة في الشعر، وإن صرّحت بعلاقتها مع الأصول الشعرية العربية.

أما الرؤية الثانية فتتكلم على الحرية في الشعر وحدائث الشعر أسوة بتجربة الآخر أو الغير فتقطع عن الأصول، لتجد معاييرها غير المنتمية عندها

رؤيتان تضلّان فضاء الهوية الغائب بمعنى ما، بحثت الأولى عن ذاكرة فيه، وحاولت الثانية أن تندغم مع فضاء الآخر الشعري المختلف.

هل تبني نازك الملائكة في مقدمة ديوانها (شظايا ورماد) وفي كتابها النقدي (قضايا الشعر المعاصر) تحريز الشعر أو الحرية في الشعر حقاً؟

وهل يكفي (التعديل) العروضي، وتوظيف اللغة (الموحية) لتحرر الشعر؟
ألا تجاور في تجربتها النقدية والإبداعية الأشكال الشعرية المهجرية وعوائد مدرسة أبولو الشعرية، وما ينتسب إليها من نتاجات شعرية وعوائد نقدية، دون أن تتجاوزها بمعنى ما؟

وهل رؤية يوسف الخال للحدائث وللشعر في كتابه (الحدائث في الشعر) تقترح موقفاً نقدياً حديثاً من الحدائث والشعر، يصعد من الأصول الشعرية، ويعالج قضايا منتمية إلى الإيقاع العربي والبيان العربي؟

ربما كنا أمام دعوة أولى لحرية الشعر العربي بقيّده بنوع من الأحكام ينتسب إلى الذاكرة الشعرية العربية، بدلاً من أن يحررها أو يبعثها. وأمام دعوة ثانية لحدائث الشعر تجابه الأصول الشعرية العربية بذاكرة «الآخر» الشعرية والنقدية الحديثة، فتتأى عن ذاكرتها الشعرية العربية!

تختلف مصادر البحث العربي المعاصر والحديث في الفلسفة والنقد. وتتنوع تبعاً لسلطة الأنموذج «الغربي» الفلسفي والنقدي والإبداعي المباشرة أو غير المباشرة، وتبعاً لأنموذج الخطاب الذي تشيعه وسائطه في حقل الفكر والثقافة والتربية والفن والإعلام وغيرها، أو تعممه.

وقد كان للفكرية الوجودية حضور واضح في الميول العربية الفلسفية والنقدية والإبداعية. وحاول بعض المثقفين والمبدعين أن «يشتر» بمدرسة وجودية عربية، أو بالبحث عن مدرسة عربية وجودية.

وتجلّت آثار «الوجودية» ومؤثراتها في تجربة فلسفية هامة تحاور التراث، وتجتهد في بعثه وإحيائه، وتستلهم عوائد الفلسفة الغربية وتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في الوقت نفسه، كتجربة د. عبد الرحمن بدوي. وأفادت منها تجارب شعرية ونقدية كتجربة خليل حاوي وتجربة أدونيس وغيرهما. وحاول بعض التجارب أن يوفق بين مفهومات «وجودية» ومفاهيمات التجربة القومية بمعطياتها الفكرية والإبداعية كتجربة مطاع صفدي في حقل القصة الإشكالية والنقد الإشكالي على سبيل المثال.

وربما تأثرت البيئة الثقافية التي حاولتها مجلة «الآداب» ومجلة «شعر» بالنتاج الوجودي الفلسفي والإبداعي فعربته أو ترجمته، على الرغم من عوامل الاختلاف والخلاف بينهما التي تفرضها ميول أيديولوجية وأهداف ثقافية أعلتها كل منهما.

يدعو د. عبد الرحمن بدوي في مقاله فلسفية نقدية إلى (فن الشعر الوجودي)^(٧)، وينظر إلى ماهية كل من الشعر والفلسفة كصورتين للوجود: إحداهما للتعبير عن الإمكان والأخرى للتعبير عن الآنية. ص ١١١) فالشعر والفلسفة يتكاملان لأن الوجود إمكان وآنية.. (الشعر يعمل في الإمكان، ليحيله إلى آنية، لكن في مملكة القول الموزون. والفلسفة تعمل في الآنية كيما تردّها إلى ينبوعها في الإمكان. وهذا يتم في مملكة القول المنطقي ص ١١١). ويرى إلى الشعر رؤية هيدجر في دراسته تجربة هيلدرلن وماهية الشعر (كتأسيس للوجود بواسطة القول. ص ١١٤) لأن الشعر كروح (لا يعمل إلا في الإمكان. ص ١١٧). وهو أقرب إلى (الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئي، لأنه ينطوي على عنصر الموسيقى. والنثر أقلّ منه حظاً من الوجود المطلق.. إلخ ص ١١٨).

ويمثّل لأكمل أنموذج من الشعر الوجودي بديوان (أزهار الشر) لبودلير. يلخص عرض د. بدوي المذهبي لطبيعة هذا الشعر الوجودي في أن التعبير باللغة يتفرّع عليه ثلاث مسائل: الألفاظ والصور والوزن، ما دامت الألفاظ إلى جانب الصور والموسيقى — هي الأداة الوحيدة التي يستعينها الشاعر في خلقه. والشعر يحتاج إلى لغة خاصة للتعبير، كما قال هيجل. ولكن يمكن للشاعر — برأي د. بدوي — إما أن (يلجأ إلى الألفاظ العتيقة، أي قليلة الاستعمال في الحياة العادية، أو يصنع ويبدع كلمات جديدة بشرط ألا يضع نفسه في تعارض مفرط مع روح اللغة.. ص ١٢٩). ويمكن للشاعر أن (يستعيد التعبيرات الأولية والألفاظ البسيطة التي نشأت في طفولة اللغة. ص ١٣٠).

والتجديد أو الإبداع، عنده، لا يقتصر على الألفاظ، بل يتعدّها إلى التركيب اللفظي. والمعيار هو (سموّ الملكة الشعرية ص ٣١). والشاعر الوجودي يكثر من استعمال الصورة في التعبير لأن (العينيّ القائم في مملكة الإبداع هو الصورة لا المعنى المجرد ص ١٣٢).

وفي رأي د. بدوي أن الانفعال لا يعبر عنه إلا بالكلام الموزون. وإن كان من الممكن أن يكون غير موزون. ويعلّل النقص في الشعر العربي بأوزانه لتقليدية، وعلى وفق عمود الشعر، بكونها تقوم على اللحن دون الانسجام أو لتوافق، إذا جاز تطبيق هذين اللفظيين على النظم. ويرى أن المحاولات التي قامت - سواء في الأندلس وفي شعر المهجر - (لم تستطع أن تعالج هذا النقص الشنيع في الأوزان العربية.. ص ١٣٨).

وعلى أية حال، فما الذي يحرك الشعر الوجودي؟

إنه «الجزع» أو «القلق». ولذلك ينظر الناس إلى أولئك الشعراء الوجوديين على أنهم (رجيمون، ملعونون.. ص ١٤٠). ويثمن د. بدوي موقف الشعراء الوجوديين (لأن من ينظر من عين الحياة المذنّسة هو وحده الذي يحترق بلهب تلك الشرارة المقدسة، ويضفر له هذا الإكليل.. إلخ ص ٤١).

وتستند دعوة د. عبد الرحمن بدوي للشعر الوجودي إلى فرضيته التي يجد (بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية صلات عميقة في المبدأ أو المنهج والغاية ص ٧٣). وإن اعتبر أن مصادر النزعة الوجودية تكمن عند كير كيجورد

وهيدجر وبقية الوجوديين الأوربيين، والعلاقة بين (التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي لا تعني نبذهم.. ص ١٠٦).

وتلتقي دعوته هذه صدى مباشراً أو غير مباشر في مقالات متفرقة نشرتها مجلة «شعر» وجمعتها في كتاب (الشعر في معركة الوجود)^(٨)، ومن بينها مقالة لأدونيس بعنوان (محاولة تعريف الشعر الحديث) نشرها في كتابه «زمن الشعر»^(٩) تحت عنوان (الكشف عن عالم يظل في حاجة إلى الكشف). كما تقترب من مناخها النظري العام دراسات مطاع صفدي مثل دراسته (اللحظة الحضارية والشعر) ومقالته: (مسؤولية المعاناة في الشعر الحضاري).



يرى أدونيس في مقالته تلك أن الشعر الجديد (يصدر عن حساسية ميتافيزيائية ص ١٠). والشكل ليس (وزناً) ولكنه نوع من البناء. فلا يجوز أن يكون التمييز بين الشعر والنثر خاضعاً لمنطق التركيب اللفظي أو للوزن والقافية (فمثل هذا التمييز غير جوهري). وفي بعض فرضياته يجد أن الصلة (بين الفلسفة والشعر أكيدة قائمة في كل شعر عظيم.. ص ٥٥). فالشاعر الميتافيزيقي لا يعنى بالأفكار إلا من حيث انعكاسها وانصهارها في نفسه. بل إن (من طبيعة الشعر الذي هو نبوءة ورؤيا وخلق ألا يقبل أيّ عالم مغلق.. فالشعر هو هذا البحث الذي لا نهاية له.. ص ٥٠) والشعر الجديد نوع من السحر!

وفي كتابه (مقدمة الشعر العربي)^(١٠)، ينظر إلى الشعر كتأسيس باللغة والرؤيا (تأسيس عالم واتجاه لا عهد لنا بهما من قبل) ومهمة الشاعر الجديد

عندما يكتب قصيدته تعني (أن يحيل العالم إلى شعر.. إلخ ص ١٠٢. لا أن يمارس نوعاً من الكتابة!).

يلتقي د. بدوي وأدونيس وغيرهما في رؤية العلاقة بين الفلسفة أو الميتافيزيقا والشعر. ومفهوم الشعر عندهما كتأسيس للوجود أو للعالم باللغة ينبع من المفهوم الوجودي له، وبخاصة مفهوم هيدجر عن هلدلن وماهية الشعر..

وينسجم موقف أدونيس النقدي مع رؤيته إلى الإبداع كحدس وإشراق ورؤيا عندما يجد أن القيم الجديدة التي يضيفها الشعر العربي الجديد، أو يحاول أن يضيفها، إنما يستمدّها من التراث الصوفي العربي.

وفي مقدمته أيضاً يعلّق على الثقافة العربية كثقافة إعادة وتكرار (تدور ضمن عالم مغلق.. ص ٢٧) فهي في جوهرها (ثقافة دينية ذات بعد مدني نشأت في أحضان الدين، وتحت راية السلطة.. ص ٤٧) ويدعو الشعر الجديد إلى التخلص من السلفية والنموذجية والشكلية والتجزئية والغنائية الفردية والتكرار.. إلخ. ولكنه يخلص إلى أن مشكلة التجديد قديمة ترجع إلى القرن الثامن ص ٣١.

وبما أن مقدمته تهدف إلى إعادة النظر في الموروث الشعري العربي فهو يكتشف فرضيته (التحوّل والتخطّي) في الشعر العربي عبر مراجعته. فأبو تمام حرّر الشعر العربي من الشكل الجاهز، وأبو نواس من الحياة الجاهزة، فصرخته الأولى: (ديني لنفسي) هي صرخة العالم الحديث، وأبو نواس عنده هو بودلير

العرب، كما كان عند د. بدوي أكمل أنموذج للشعر الوجودي. أما المتنبي فخلق طبيعة كاملة من الكلمات وشعر المعري يكشف عن الغياب الأصلي في الحياة.. إلخ. ص ٤٧-٥٦.

تتحرك الشعرية العربية إذاً بين أمرىء القيس وأبي العلاء المعري من القول إلى التساؤل، لتستقر فيما بعد على الصنعة كمدار يتحرك فيه الشعر العربي وكظاهرة جمالية في الشعر والحياة طيلة تسعة قرون.. إلخ ص ٦٩.

ولكن الرؤية التي تكتشف اتجاه التخطي والتغير في الشعرية العربية تتناقض مع المعايير التي تنظر إليها في الوقت نفسه كشعرية تكرار وترداد وأنموذج وشكل. وفي المرحلة التي تستقر فيها الشعرية العربية على نوع من «الصنعة» يستمر الأنموذج الشعري والثري الصوفي الذي يثمنه أدونيس، كما يثمنه د. بدوي.

فكيف يكون شكل الشعر الجديد دعوة إلى الكلمة العربية وإلى سحرها الأصلي وإيقاعها وغناها الموسيقي والصوتي ما دامت قيمها القديمة الأصيلة تعنى بالشكل الثابت وأخلاقية الحكمة ومعنى الشعر وغنائه فحسب؟

في كتاب أدونيس (الثابت والمتحول - صدمة الحداثة)^(١١)، يرجع إلى أحد مفهوماته المفتاحية، وهو مفهوم التأسيس بالفن أو بالشعر. ويمثل للتيار الفني بأبي نواس وللتيار الفكري بالحداثة والصوفية وابن رشد من جهة ثانية.. ص ١٠ ويرى أن (لهاجس الحداثة جذوراً في نتاج أبي نواس وأبي تمام وفي كثير من النتاج العلمي والفلسفي (الرازي، ابن الراوندي، ابن رشد) والصوفي.. إلخ ص ٢٦٦).

ويتوقف عند هذا النتاج لأنه يدين التقليد أو المحاكاة ورفض النسج على منوال الأقدمين، ويتميز بالتفرد والسبق وبالابتكار.

ولكن! أليس هذا النتاج جزءاً من الثقافة العربية - الإسلامية بحضورها التاريخي الكلي؟ وهل هذا النتاج نتاج محدثين أم نتاج أقدمين؟ ألم ينبع من بيئة ثقافية عربية - إسلامية أدانها بأنها ثقافة إعادة وتكرار؟ ألم يتطلب شرطها التاريخي الاجتماعي التنوع والتعدد والاختلاف؟ ألم يكن (الثابت والمتحول) في الفكر والشعر يعبر عن «صراع» تاريخي واجتماعي تتضمنه جدلية التغيير بقواها وعلاقاتها وإيقاعها وحركتها؟

ألا ينطلق أدونيس من فرضية التغيير أيضاً في بحثه موضوع الاتباع والإبداع عند العرب؟

هكذا يقرر أن (شكل الكتابة عند الشاعر الحديث هو الذي يخلق فكراً - عالماً غير متوقع.. ص ٣١٥).

ويستنتج أن هذه الكتابة تعلّمنا (أن علم جمال الشعر، وباختصار أن علم الجمال ليس علم جمال الثابت وإنما هو علم جمال المتغير. ص ٣١٥).

يُستعار مفهوم (الكتابة) كما استعير مفهوم (قصيدة النثر) لِيُسَوِّغَ أنموذج يسميه أدونيس فيما بعد في مقدمة أعماله (كتابة الشعر نثراً). ويتنسب في نص أفقه متحرك إلى النثر الصوفي، ليعبر عن علاقته بالأصول وانتمائه إلى هوية.

وفي كتابته (سياسة الشعر) و(الشعرية العربية) يكرّر فرضياته منطلقاً من مفهوم التغير والتخطي والتجاوز... إلخ.

ينحاز إلى جزء من التراث والموروث يتطابق مع وعيه الخاص به، وإن استهدف إعادة النظر فيه، دون أن يكتنه معطياته كبنية أو تركيب. وقد يستهويه بشكل مباشر أو غير مباشر منهج «المستشرق» أو «المستعرب» في رؤية هذه العناصر التراثية بدلاً من تلكا.

وتتمثل قراءته الفلسفية والنقدية المؤثر الغربي في حدائته الطازجة إن لم تشكّل في بعض الأحيان رجعاً واضحاً لها. ولكنه رجع لا يجهل المعطى التراثي، ولا يتجاهله. ويقترّب من المعطى الصوفي ليعلل اختياره النقدي، ويتصالح مع اختياره الإبداعي.

وتتقن قراءته بالأصول العربية لتقن المتلقي بحداثة غير منتمية في عوائدها، تستدعي موضوع الهوية، وتحاوره تبعاً لعناصرها المختلفة المنتمية وغير المنتمية.

في قصائد أدونيس الأولى ومجموعته (أوراق في الريح) مكوّنات وعناصر شعرية عربية ذات ميول رومانسية بعامة، حاول بعدها البحث عن قصيدة مختلفة بينها في ديوانه (أغاني مهيار الدمشقي) بوساطة أصوات ونبضات شعرية أو قصائد قصيرة مكثفة، يقدم لكل مجموعة منها بمزمور نثري. وفي ديوانه (كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار) يستمر اهتمامه بالقصيدة القصيرة ذات البنية المكثفة، ويوظف في نصّه الطويل الموروث النثري الصوفي، بمعنى ما. وفي قصيدة (هذا هو اسمي) أو (مقدمة لتاريخ ملوك

الطوائف) يقترح أنموذجاً مختلفاً لقصيدته الطويلة أو الكيانية أو الشاملة، على حد تعبيره، يتميز من أنموذجات سابقة مثل قصيدته (البعث والرماد) و(الصقر) و(تحولات الصقر) و(الرحيل في مدائن الغزالي) وغيرها.

وفي ديوانه (المطابقات والأوائل) يجرب مفهوم «الكتابة» و«النص» بالإضافة إلى القصيدة التي تلتزم بنظام إيقاع التفعيلة، أكانت قصيرة أم طويلة. ويستثمر الموروث التاريخي الديني بعامة والصوفي بخاصة في كتابه (مفرد بصيغة الجمع) عبر مفهومه عن الكتابة كجنس جديد ومختلف يتجاوز الأجناس الأدبية، وإن كان المفهوم مستعاراً بمعنى ما.

ويردّد في (كتاب الحصار) بين تلك الأشكال الفنية المختلفة التي جربها من قبل في مجموعات شعرية سابقة. ولكن قصيدته (إسماعيل) تتقدّم كعمل شعري نوعي، يضمّر قدرات فنية عالية، ويفصح عن مهارة واعية وقدرة ذكية في توظيف التراث والمعاناة الثقافية والفلسفية بعامة. ويستثمر نظام إيقاع التفعيلة في تشكيل إيقاع شعري متميّزاً.

ثم لا يلبث أن يرجع إلى مفهوم الكتابة في تشكيل نص ثري مثل (شهوة تتقدّم في خرائط المادة) يتجاوز فيه التجريب واللعب باللغة عبارة وصورة ونمطاً لغوياً مع استلاب الرؤيا وإلغاء الإيقاع. وإن ابتكر صوراً شعرية طازجة ومجابهة.

هل تعكس سيرة أدونيس الشعرية والنقدية الكبيرة والمهمة علم جمال المتغير الذي يدعو إليه في نهاية كتابه (صدمة الحداثة) أم أنها تعكس جماليات

تجريبية؟ وما العلاقة بين التغير والتجريب؟ وكيف ينتمي التجريب إلى ذاته عندما يكون جزءاً منه رجعاً لمفاهيم الآخر أو لعوائده وتجاربه؟



قد تكون تجربة مطاع صفدي في مطلعها النقدي والإبداعي نوعاً من هذا «الرجع» وتنوعاً آخر في منحى التجديد النقدي والتجريب الثقافي والاستهواء الإبداعي، وبخاصة عندما تصرّح بميوها الوجودية. وتحتفل بذلك «القلق» الوجودي الذي شاع في نتاج مرحلتَي الخمسينيات ومطلع الستينيات. ولكنها تحاول أن تكتشف عبر المؤثرات الوجودية فضاء نظرياً وثقافياً وأيديولوجياً يلتزم بمعطيات التجربة القومية.

في كتابه (الثوري والغربي الثوري)^(١٣)، ينتبه إلى أنموذج المرحلة الجاهلية الإنساني والفراس الشاعر الذي وفرت عليه الرعب الميتافيزيقي. ويلاحظ الانتقال عبر الإسلام من ثورية من أجل الحرية إلى ثورية من أجل اليقين ويعنى بالانبثاقات الصوفية عند ابن عربي والحلاج وابن الفارض وغيرهم ويستشف دعوة المتنبي الفردية واستغراقه الذاتي واللحظة النقدية عند المعري.. الخ.

وينطلق في مشروعه النظري والنقدي من التكوين الوجودي لطبيعة التجربة القومية وإيقاعها الانبعاثي الشمولي.. ص ٢١-٢٥.

ويميز في النقد الميتافيزيقي العلاقة بين الأثر الأدبي وكلية الإنسان.. ويرى أن المعاناة «الإشكالية» في التجربة الإبداعية تتجسد في إيقاع الرعب (كإيقاع بتصاعد من أعماق الذات في محاولة التعبير المخلص عن أزمة الإنسان في واقع إنساني مدان دون اللجوء إلى كل حرية خارجية.. إلخ. ص ٣٠٥-٣٠٨.

وفي مقالة بعنوان (اللحظة الحضارية والشعر) يقارن بين إيقاع النذب عند السياب وإيقاع الرعب في شعر الحايي. وفي مقالة عنوانها مسؤولية المعاناة في الشعر الحضاري - مجلة الآداب، آذار ١٩٦٧) يرى أن الشاعر الحضاري تشغله مشكلة المواجهة الشاملة لمقولات البعث والموت والوجود والعدم وغيرها. ويعتبر التجربة القومية من أعلى مصادر الوعي المأساوي في الثقافة الإنسانية..

يرجع مطاع صفدي في تجربته النقدية والإبداعية إلى مفهومات مثل النقد الميتافيزيقي والشعر الحضاري والنقد الشمولي والقصة الإشكالية والشعر الميتافيزيقي وغيرها. وفي رأيه أن مناضلة التراث هو جوهر التجربة الشعرية وقد استعار مفهوماته النقدية من قراءته الفلسفية والوجودية بشكل خاص. انعطف بعد ذلك باتجاه البحث الأيديولوجي والسياسي. ثم انتقل فيما بعد إلى البحث المثقل بالمعطيات البنيوية واللسانية دون أن يهمل حدوسه الميتافيزيقية..



هكذا تمثل تجربة أدونيس النقدية والشعرية لحظة الحدائة الشعرية العربية في قلقها أمام ذاتها واستلابها أمام الآخر، وإن اجتهدت في تأصيل ذاتها والوعي بذاتها. بينما تعبر تجربة د. عبد الرحمن بدوي الفلسفية والتراثية عن قلق مشروعها الفلسفي الوجودي، على الرغم من النية الطيبة في إنجاز مدرستها الوجودية العربية، أو العربية الوجودية. ولكن محاولتها في الإبداع الشعري لم

تسفر إلا عن عمل شعري متواضع. وفي تجربة مطاع صفدي نزوع عربي قومي لإغناء التجربة القومي بالمفاهيم الوجودية..

هل تعكس هذه التجارب على اختلافها وتجارب أخرى يمكن التوقف عندها أو رصدها^(١٣). الاستلاب النظري والنقدي والثقافي والإبداعي الذي يضمّر البحث عن ذات غائبة أو ضائعة، فيمتلك الحلم أو الأمل ليتوقف فيما بعد وهو يعاني حنينه الخاص إلى مشروعه الثقافي القومي الضائع!!؟

ما تزال حركة الحداثة الشعرية العربية تقدّم بين مرحلة وأخرى «بيانات نقدية»، يشكّل جزء منها أفتنة لحداثة ما، قد تلبي متطلبات مشروعة أو غير مشروعة إلى هذا الحد أو ذاك. وقد تكون «مفهومة» إلى هذا الحد أو ذاك أيضاً، وبخاصة عندما «تعترف» بمحاولة فنية أو فكرية غير منتمية إلى الأصول أو الوقائع المتغيرة، فتبحث عن معاييرها لدى أنموذج (أجنبي) يختلف تكوينه وبناءه والوقائع التي عكسته عن «الأنموذج» العربي الواقعي أو الممكن، أو المحتمل، إذ إن معاييرها استنبطت في مرحلة من التطور المادي والاجتماعي والروحي تميّز من «التطور» العربي بعامة.

وربما كانت مقدمة أنسي الحاج لكتابه الأول «لن»^(٤)، من الأنموذجات التي تأثرت فرضيات أجنبية في النقد والإبداع. وكانت تحمل أكثر من دلالة على الاستهواء بتجربة «شعرية» أوربية عكستها «تطورات» التاريخ الأدبي والنقد الأدبي.

ومع ذلك فإن المقدمة والنصوص التي يشتمل عليها كتاب «لن» تشير الاهتمام بهذا النوع من «البيانات» النقدية وأمثلة الإبداعية وتستدعي شكلاً ما من المراجعة النقدية التي تفترضها إعادة النظر المستمرة في المشروع الإبداعي والثقافي العربي!

ترجع مقدمة «لن» إلى فرضية التطور أو التغير كما ترجع إليها محاولات «التحديث» الإبداعية المختلفة بعامّة، ليرهن على ضرورة (قصيدة النثر) أو شرعيّتها. وقد رجع إلى هذه القضية أكثر من بيان نقدي أو موقف نقدي، ليرهن على شرعيّة مشروعه. ولكنّ هذه الفرضية تندغم هنا، بشكل واضح ومثير، مع مرجعها الغربي، وتتفاعل معه، وتخلص له، وتقوم بوساطته الشعرية العربية.

يقول أنسي الحاج: (.. لكن التحديد الكلاسيكي للأشياء خضع للتطور، وما يشتقّه، أو ما يبدعه التطور ويبقى حياً، أي ملبياً لحاجات الإنسان لا محض موجة تكسرّها في إثرها موجة، يحتلّ مكانه إما بجانب المفاهيم السابقة أو على أنقاضها.. إلخ ص ١٠-١١).

يقارن بين مفهوم الشعر عند العرب والفرنجة. فالنثر (خلاف النظم من الكلام) عند العرب، بينما يقول الفرنجة (كل ما يقال ويكتب خارج النظم ص ١٠).

ثم يشير إلى أن القصيدة عند العرب تتألف من أبيات فوق السبعة أو عشرة أبيات. بينما (التحديد الكلاسيكي للقصيدة عند الفرنسيين هو أن يكون مجموعة كبيرة من الأبيات.. ص ١٠).

ويعهّد لإعلان استهوائه بقصيدة النثر واستهواء المتلقّي بها عندما يدلّل بمكانتها في الأدب الفرنسي. ويؤكد أن (قصيدة النثر احتلت في أدب كآدب فرنسا مكانها الطبيعي، حيث تمثل أقوى وجه للثورة الشعرية التي انفجرت منذ قرن ص ١١).

قصيدة النثر لها مكانها الطبيعي أولاً في أدب (الآخر) الغربي أو (الأجنبي) الذي هو الأدب الفرنسي هنا. وتمثل «ذروة» شعرية عنده. أما عندنا، أي عند العرب، فأخفّ (ما تنعت به، على العموم أنها هجينة ...) خارج بضعة من المرافقين المهلّلين.. إلخ ص ١١).

أليس هذا الموقف الضدّي من قصيدة النثر انغلاقاً وتعصّباً، وبخاصة ما دامت نتاجاتها، برأيه، غير متوافرة للحكم عليها؟

يتساءل أنسي الحاج: (أليس انغلاقاً على الذات وغروراً أحمق ومواتاً أن نصرخ: «قصيدة النثر غير صالحة» أو «قصيدة النثر ستموت» وليس بين يدينا نتاج للحكم؟ ص ١١).

ويميّز بين موقف «محافظ» وآخر «غير محافظ» في الشعر. فالشاعر الحقيقي، عنده، لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون محافظاً اليوم. بل إن المقلّدين (جعلوا يستخدمون المنطق - منطق اللغة والتراكم الأدبي وحاجات الشعوب العربية وظروفها السياسية والاجتماعية والروحية لما يدعم نظرتهم المبتسرة إلى الأشياء.. إلخ ص ١٢. وكأن الشاعر (غير المقلّد) أو (الحديث) لا يستخدم تلك العوامل لدعم نظرتة «المبتسرة» أو «غير المبتسرة» إلى الأشياء!

وتتضح إيجاءات المرجع الأيديولوجي في خطابه النقدي والفني عندما يقرّر أن (بين القارئ الرجعي والشاعر الرجعي حلف مصيري)، وبما أن التعصّب للرجعة والجهل لا يقاوم - على حدّ تعبيره إلا (بالجنون أو التدمير)، فهو يرفع شعاراً كرّره أكثر من حركة فنية أوربية «تحديثه» أو «شبه تحديثية» في مرحلة تاريخية لها مكوّناتها وسماتها ومشكلاتها، وهو شعار الهدم أو التدمير.

إنه يعلن: (الهدم والهدم والهدم ص ١٤). أو: (أول الواجبات التدمير.. ص ١٤).

ما الفرضية النظرية أو الفكرية التي ينطلق منها بيان كتاب «لن» حتى الآن؟

ربما يرى - إذا اقترحنا تنظيماً مختلفاً وتسلسلاً منطقياً آخر غير التسلسل الذي يبني أفكاره تبعاً له إلى حد ما - أن البلاد التي ينتمي إليها تتصف (بالرجعية والتعصب والجهل ص ١٤). ولا تواجه إلا بشعار الهدم أو التدمير. وفي هذه البلاد، وما يشابهها، علاقة «مصرية» بين الشاعر المقلد أو الرجعي أو المحافظ والمتلقي الرجعي أو المحافظ.. والكائن المقلد أو المحافظ يلجأ إلى معطيات واقعية وتاريخية ولغوية وروحية تدعم رؤيته الفكرية وموقفه الإبداعي والفني.

وتكون بداية الهدم والتدمير - كما يبدو - إشاعة «قصيدة النثر» التي لا تسمح نتاجاتها كما ونوعاً حتى تاريخ كتابة تلك المقدمة بإصدار حكم عليها، وإن كانت تمثل «ذروة» الثورة الإبداعية في أدب كالأدب الفرنسي. هل هذه هي فرضية كتاب (لن) الرئيسية؟

رفض الموقف الشعري المحافظ والتقليدي أو الشعرية العربية السائدة، واستعارة أنموذج (إبداعي) أجنبي أو شعرية مضادة تدمر الأنموذج الشعري العربي الشائع وتهدمه!

الفرضية الفنية التي يستند إليها ترى أنه (ليس ثمة ما يمنع أن يتألف من النثر شعراً، ومن شعر النثر قصيدة نثر.. ص ١٤). ما دام الشعر لا يعرف بالوزن والقافية. ولكنه يميز قصيدة النثر من الشعر المنشور والنثر الشعري. وإن كان النثر الموقّع، على وجه الحصر - كما يرى - عنصراً أولياً في ما يسمى قصيدة النثر، مع أنها ليست غنائية فحسب!

ويميز أيضاً بين قصيدة نثر «تشبه الحكاية» وقصيدة نثر «بلا إيقاع» مثل نشيد الإنشاد وبعض نثاج سان جون بيرس. ويجد أن قصيدة النثر يمكن أن تستعوض «بالكيان الواحد المغلق» أو «بالرؤيا التي تحملها» أو «بعمق التجربة الفذة».. ص ١٤. ويشبه هذا العمق (بالإشعاع الذي يرسل من دائرة أو مربع تستوي القصيدة ضمنه بدلاً من الجملة والعبارة.. ص ١٤). ويمثل لذلك بمثالين (هنري ميشو وأنتوفان أرتور). وتأثير قصيدة النثر عنده يتم بعد أن تكتمل القصيدة لأنها (وحدة تماسكة لها تأثير ككل وليس كأجزاء). ويستشهد بأدغار ألن بو الذي يرى أن كل قصيدة هي بالضرورة قصيرة لأن التطويل يفقدها وحدتها. فالتماسك تحتاجه قصيدة النثر أكثر من قصيدة الوزن!

تفتقر الفرضية الفنية إذاً إلى المرجع «العربي» القديم أو الجديد فلا تفتن إلى النثر التراثي العربي بعامة والنثر الصوفي بخاصة، كما يفعل الآن بعض «أنصار» قصيدة النثر. وتغفل «تقويم» تجارب الشعر المنشور التي سبقت محاولة «لن»، مع أن بعضها امتاز أحياناً بتحقيق الشروط الفنية التي تنبّه إليها كالغنائية أو التماسك والقصر. واتسم بعضها الآخر بالكيان الواحد المغلق

وبالرؤيا التي تحملها، كما نجد في نتاجات جبران والريحاني وألبير أديب وعلي الناصر وأورخان ميسر ولويس عوض وثريا ملحس وغيرهم.. إلخ.

يصرّح بيان «لن» فيما بعد بمرجعه النقدي الرئيس، إذ كيف تُبنى قصيدة على أدوات النثر من سرد واستطراد ووصف؟

ويستعير إجابة (سوزان برنار) التي تشترط أن توظّف تلك الأدوات (أو ترفع منها وتجعلها تعمل في مجموع ولغايات شعرية ليس إلا.. ص ١٥).

ويقترح بعد ذلك استنتاجاً مبهماً أو «مبدأ» قد يكون طريفاً بمفهوماته التي يتكون منها. وربما اعتبر مبدأً مفتاحياً في تحديد قصيدة النثر وغير النثر يقول: (العناصر النثرية تدخل في «كتلة لا زمنية» في قصيدة النثر. وتغدو مجردة من وظائفها... ص ١٥).

ما هذه الكتلة اللازمنية؟ وهل العناصر النثرية تدخل قصيدة النثر أم تدخل الشعر بعامة، وتتخلّى عن وظيفة النثر وغايته بتكوين «شعرية» خاصة بالنص المكتوب.

يمهّد لقصيدة النثر، كما يرى أنسي الحاج في مقدمته - ارتفاع مستوى النثر العربي الآن - وضعف الشعر التقليدي وانحطاطه، والإحساس بعالم متغيّر، والوزن الحر القائم على مبدأ التفعيلة.. ص ١٥-١٦.

ولا ينسى الأثر الخاص الذي ينجم عن الترجمات، وإن كانت قصيدة النثر قد نشأت (انتفاضاً على الصرامة والقيد)!

يقول: (هذه العوامل وسواها كالترجمات عن الشعر الغربي خاصة، جعلت بزوغ النوع الجديد ممهداً له بعض الشيء على صعيد الشكل.. إلخ ص ١٦).

فبالإضافة إلى أنه يعلن استعارته مفهوم قصيدة النثر والتحليلات الخاصة بها من (أحدث كتاب في الموضوع) بعنوان (قصيدة النثر من بودلير إلى آيامنا) للكاتبة الفرنسية «سوزان برنار» يعترف بأثر الترجمات عن الشعر الغربي كعامل خارجي فعال في «نشأة» قصيدة النثر عندنا وقد تكون الترجمات - كما نرى - عاملاً واضحاً في استمرارها كأنموذج إبداعي يبحث عن مصادره عند الآخر، ويستعير معاناته لدى كثرة من متجيهها.

إن توظيف الأنظمة الإيقاعية المختلفة في الشعر العربي، كنظام إيقاع «البيت العربي» و«الموشح» العربي ونظام إيقاع «البند» وإيقاع التفعيلة ما زال يلبي متطلبات إبداعية وفنية ونقدية وثقافية - اجتماعية ولذلك ما زالت الحياة تنتجه وتطور أشكاله. ولا يعني الانحياز إلى فرضية مثل فرضية «التغير» أو «التطور» تدمير القديم أو شبه القديم وهدمه. ولا يتضمن الاكتفاء بامتلاك «الجديد» والحديث وشبه الحديث أو «ادعاء» امتلاكه!

وقد كانت الأشكال الفنية المختلفة القديمة والجديدة وشبه القديمة وشبه الجديدة تتجاوز وتتأوى في فضاء لغوي إبداعي ينتمي إلى جماعة اجتماعية وتاريخية في هذه المرحلة أو تلك، دون أن «تلغي» الاحتمالات «الطريفة» و«الشاذة» و«النادرة». ولا يبرهن انحطاط هذا الشكل وضعف ذاك لدى بعض ممثليه على صعود الشكل «المختلف» الذي قد يجد بعض من يقترح مواقف ورؤى نقدية تدعمه، ولكنها تشكل جزءاً من تآكل المشروع الثقافي - الإبداعي وانحطاطه!

وما بعض الشروط، أو الشروط كلها، في مقدمة (لن) لقصيدة النثر سوى شروط يمكن أن يقترحها موقف نقدي ما لقصيدة تنتمي إلى نظام إيقاع البيت العربي أو نظام إيقاع التفعيلة أو إلى نص ما له علاقة بجنس أدبي ما.. إلخ. فسمات مثل الإيجاز والتوهج والمجانبة وغيرها ليست سمات خاصة بقصيدة النثر وحدها!

ما الهدف الذي تتجه إليه مقدمة (لن) إذاً؟

إنها تحاول - على حد تعبير أنسي الحاج - أن تعطي قصيدة النثر ما تستحق، أي صفة النوع المستقل، ولو اندفعت إلى تحديدات ومفاهيم غير نقدية وغير وظيفية، تفتقد التخصيص والوضوح والدقة، مثل:

(إن قصيدة النثر عالم بلا مقابل! ص ١٧).

أو: (إن قصيدة النثر هي اللغة الأخيرة في سلم طموحه - أي الشاعر - لكنها ليست بآته. سوف يظل يخترعها. ص ٢٠).

يعلن أنسي الحاج في تحديداته شعار الفوضى والهدم، وتصريح به نصوصه مثل:

(في كل قصيدة نثر نلتقي معاً دفعة فوضوية هدامة وقوة تنظيم هندسي.. ص ١٧) أو (من الجمع بين الفوضوية لجهة والتنظيم الفني لجهة أخرى تنفجر ديناميكية قصيدة النثر..).

وقد يعبر عن موقفه النقدي بصورة تحمل إيجاءات واحتمالات مختلفة فقصيدة النثر عنده أيضاً (انتفاضة فنية ووجدانية معاً (...)) فيزيقية وميتافيزيقية معاً ص ١٧!

وعلى أية حال يبقى عنده أول وأفضل مثال على ذلك قصائد «رامبو»
النثرية، كما يشير في هامش الصفحة السابعة عشر.

يعمد الكاتب في مقدمته أيضاً إلى تعريفات مفتوحة أو غامضة لا تخص
قصيدة النثر وحدها أو شاعر قصيدة النثر وحده، كقوله: (شاعر قصيدة النثر
شاعر حر. وبمقدار ما يكون إنساناً حراً، أيضاً، تعظم حاجته إلى اختراع
متواصل للغة تحيط به... ص ٢٠). فهل تقتصر علاقة المبدع بالحرية من الناحية
الفنية وغير الفنية على شاعر قصيدة النثر فحسب؟ ومتى كانت العلاقة الخاصة
مع اللغة، وبها، تمسّ جنساً من الإبداع الأدبي وحده؟

وربما كان في مثال «رامبو» الذي يستهويه ما يعلل هذا (الشطح) الفني
أو النقدي. فرامبو (رمز لعائلة المرضى) - كما يعبر بأسلوبه الخاص. و(قصيدة
النثر بنت هذه العائلة في زمن هو زمن السرطان نثراً وشعراً.. ولم لا تكون
حليفة هذا الزمن، حليفته ومصيره؟ ص ٢١).

قد نجد هنا نوعاً من الموقف اللغوي المجاني والتداعي اللفظي الذي لا
يوظف أي عائد نقدي، على الرغم من الإيحاءات «الطريفة» التي قد تختلف
من هذا المتلقي إلى ذاك المتلقي، وتتفاعل الألفاظ فيها من خارج معانيها، وإن
بدت «مهمة» أو تبحث عن معنى ما.

لا يحمل هذا «البيان» النقدي مفهومات ومبادئ ترتقي بإنتاج قصيدة
النثر. ولا يعكس تقويماً يطور الوعي النقدي بها، على الرغم من الاستجابات
الجادة أو الزائفة التي أثارها.

فما العلاقة التي يمكن أن ينيها بين موضوع الحداثة وموضوع الهوية؟
وما الأسئلة التي يثيرها أمام شعرية عربية حديثة، تجابه أسئلة الهوية بالقدر
الذي يجابه فيه أسئلة الحداثة؟

وهل تنتمي ظاهرتيه، أو تظاهرتيه إلى واقع مستقل وتاريخ ذاتي، أم أنه
يتقنّع بأسئلة «الآخر» وتاريخه الإبداعي المختلف، ويكرّر أسئلة «الآخر»
المختلفة أيضاً، لينتج «الذات المضادة» بوساطة منهاج الآخر وأدواته؟

وما مدى العلاقة أيضاً بين هذه «الشعرية المضادة» والشعرية العربية أو
الشعرية العربية البديلة؟

هل يتطابق الوعي النقدي الذي تحاول مقدمة «لن» أن تعمل فيه مع
نصوص (قصائد النشر) التي يحتوي عليها إلى هذا الحد أو ذاك؟

قد تشي تلك (الكتابة) برؤية فكرية ضدية لرؤى فكرية سائدة. وقد
تتسم بالإثارة والطرافة والمشاكسة. ولكنها لا تعكس «مكوّنات» شعرية
حديثة أو شبه حديثة أو غير حديثة. ولا تحقق العوامل التي تشرطها رؤية
المقدمة كالتوهج والكثافة والرؤيا والوحدة وغيرها. وإن بالغت في اهتمامها
بالصورة «الغريبة» والتعبير «الدهاش» والنمط اللغوي «المفاجيء»!
وقد تحاول النصوص بيئة شعرية ما بتوظيف الصور المتضادة والمتناقضة
والمقابلة والمفارقة.

ويواجه المتلقي نوعاً من العبارات التي تقترح إجماء ما، ولكنها لا تضممر
أي معنى، مثل:

(أطلق على الهواء. أغرز الهواء بالياف، ورحمي مخيط). ص ٢٦. ومثل:

(الحرب. لقد انتصرت شعوب جسمه

البطولة. الحرب معطف الشهوة.

الحرية،

سوف يفترس الطريق أول امرأة ص ٢٦.

هل يبحث هذا النوع من الكتابة، وما يماثله في الكتاب وفي غيره، عن

شعرية تتحقق بوساطة «اللاشعرية»؟ وكيف يقتنع المتلقي بأدوات غير شعرية

تؤسس لمثل هذا «الشعر» بلغة ليست هي لغة الشعر أو لغة النثر؟

يفصح «حريق» اللغة و«كيمياء» اللغة، كمفهومين مستعارين، عن

التداعي اللغوي والتمركز الانفعالي على الذات:

(... والملاك يطير، وأنا

أغوص

أعلن العهر الحقيقة ص ٤٣)

أو: (يسوع أنقذ نفسك إنني

أرضع

ريق

التماسيح ص ٤٩).

إن «تظاهرة» الألفاظ المجانية لا تنتج نصاً شعرياً، وإن وزّع على الأسطر

إتوزيعاً حراً أو حديثاً. ولا توفر الطرافة والدعابة والإثارة والاستثارة مغامرة

البحث عن المعنى.

وربما حملت الرؤية الفكرية والفنية «نية طيبة» أو «غير طيبة» في رفض «الأصول» و«الانتماء» و«المعايير»، دون أن تمتلك «قدرات» تتكيف بوساطتها مع تشكيل مشروع شعري متم و نوعي في آن واحد معاً..

يقول أنسي الحاج في مقطع من نص بعنوان (نشيد البلاد):

يا بلادي، من الأعماق لا أناديك، لم أقرأ قصتك وأتمناك رحماً أفرزه.. إلخ
ص ٨١.

هكذا يعلن رفضه بأسلوبه الخاص وبلغته الخاصة في مقطع آخر:

يا بلادي. في الموت إذا استدعيتك فلرحمك أو سعه، أطرز ضفتيه بروثي.
لأرفع علمك عضوي.. إلخ ص ٨٢.

يتفاعل «رفض» الشعرية العربية هنا مع «رفض» الهوية. وقد يكون رفضاً من أجل الرفض. ويندمج العبث باللغة مع العبث بالفكرة. وقد تكون الرؤية النقدية أو شبه النقدية والرؤية الإبداعية أو شبه الإبداعية محاولة مع «اللامعنى» مع أنها تقرض بعض الدلالات أو المعاني من تجارب الغير! هل تضرر المحاولة مع «اللامعنى» مشروعاً للوعي أم تشيع أشكالا من الوعي الزائف؟

وكيف تستطيع محاولة تؤسس ذاتها على اللامعنى أن تشتق معاييرها، وأن توفر استجابات نقدية تكون وعياً نقدياً بديلاً بدلاً من الكلام الزائف على حداثة طارئة، تبحث عن شرعيتها خارج الواقع وخارج ذاكرة العباد التي يمسخها التغير دائماً، وتبقى ذاكرة واقعية وتاريخية؟!

تدفعنا الحياة، وستدفعنا مع غيرنا، وستدفع غيرنا معنا إلى أن نعترف بين وقت وآخر بأنها تتضمن احتمالات دائمة ومستمرة للتعبير عن الذات. وهي احتمالات يتوقع منها التعدد والتنوع والتغاير والخلاف والاختلاف والتناقض والتضاد، تبتكر أشكالاً وطرائق وأنموذجات وأساليب في التعبير، نرفضها، ونتقبلها، وقد نستكشف مطابقتها لمعايير سائدة ولتقاليد متوارثة، وقد نبحث عن مبادئ وقواعد تنتمي إليها، أو يمكن أن تساعد على الاطمئنان إليها!

وفي فنون التعبير لا تتوقف وقائع الحياة والإبداع عند رفض وتقبل أو عند استجابة إيجابية وأخرى سلبية ولا ينتظر العمل الإبداعي - وإن تعددت أنواع تلقيه - حكمة قديمة وجديدة، متقدمة ومتأخرة، تعترف بجدية أنموذج أو جدة شكل، أو تدعم شرعية جنس فتقر ضرورته..

ولعل التكيف مع ظواهر جمالية جديدة أو مع مظاهر فنية حديثة يستدعي على الأقل التجارب أولاً معها والاستجابة لها، ليتم تأملها على نحو فعال بدلاً من عزلها وإنكارها، أو بدلاً من نظرة تبالغ في الاهتمام بها كظواهر بديلة ومظاهر مضادة عنوانها التخطي والتجاوز.

وإذا كانت ظاهرة ما موجودة على هذا النحو أو ذاك فماذا يجدي تجاهلها أو جهلها؟ وهل يعني وجودها استبعاد ظواهر سابقة أو إهمال ظواهر نالية؟

وفي تأمل مفهوم كمفهوم (قصيدة النشر) قد يبدو مثل هذا المدخل النظري واسعاً، ويصلح لتناول ظواهر مختلفة. ومع ذلك فإنه يبدو لي مشروعاً وضرورياً في مقاربة أولية لظاهرة إبداعية كظاهرة (قصيدة النشر) عكستها وقائع حياتنا الثقافية والإبداعية، وتعكسها بمعنى ما، أنتجتها وتنتجها أيضاً منذ بضعة عقود.

وربما كان الكلام عليها في بعض جوانبه وفي كل جوانبه معاداً ومكرراً ولكن في الإعادة والتكرار - كما يجيل إلي - بعض إفادة ونفع، فقد يحفز على إعادة النظر، وقد يساعد على تكوين موقف شبه عادل في أثناء الكلام على الشعرية والشعرية العربية، وإن اختلف الكلام وأسلوبه مع غيره، أو اتفق قليلاً أو كثيراً!

وسأسمح لنفسي بأن أستعيد أفكاراً غير جديدة حول هذه الظاهرة! في باب استحدثته مجلة (الآداب) البيروتية لقضايا الأدب والأدباء (سنة ١٠، عدد ١، ١٩٦٢) أعادت نشر مقال للأستاذ محمد الماغوط عن صحيفة (الأنوار) البيروتية، يتناول فيه (نخبة مجلة شعر) التي كان ينتمي إلى أسرتها، ثم انفصل عنها لأسباب تفهم من مقاله..

يرى الأستاذ الماغوط في هذا المقال أنه (قد يكون التطرف في الانحناء أمام عظمة التراث الغربي، والتهام ما جاد ويجود به ومقارنته صدفه واعتباطاً بالتراث العربي، هو السبب المباشر لهذا الخلل الواضح في مقاييسنا الفنية وحكمنا على الأشياء.. الخ).

ويرى أيضاً أنه (قد يكون بعدنا الشديد عن حقيقة التراث العربية مناخه وثقله هو الذي يجعل أعناقنا ممدودة إلى الخارج عبر حدودنا وتاريخنا ومكتباتنا.. الخ).

ويعلل موقف مجلة (شعر) - كما أفهمه جيداً، ككاتب قطع نثرية بسيطة سميت شاعراً وشاعراً حديثاً على غرارهم دون إرادتي، هو أن جماعة هذه المجلة ضحلوا الموهبة غير قادرين على دخول المعركة من باب الشعر الأصيل المنزه.. الخ).

ويتساءل في إحدى فقرات مقاله: (كيف لا يفهم هذا الجمهور، ويتجاوب مع غربة يوسف الخال، وهو يتسكع في شوارع لندن على نفقة المجلس الثقافي البريطاني والأزمة التي يعانيها من جراء الضباب والمطر المنهمر وهو لا يحمل شمسية.. الخ^(١٥)).

قد يعبر موقف الأستاذ محمد الماغوط في مقاله المذكور عن خلاف طارئ أو مؤقت مع (جماعة مجلة شعر) في تلك الفترة، مع أنها طبعت له كتابه (حزن في ضوء القمر)، ورحبت بإنتاجه من قبل، وشجعت، ونشرت مطالعات نقدية مجاملة وإيجابية كتبت عنها

إنه يعترف - إن جاز هذا التعبير - بأنه مجرد كاتب لقطع نثرية سموه شاعراً وشاعراً حديثاً دون إرادته، فهل ينظر النقد الإيجابي أو السلبي الآن إلى هذا (الاعتراف) نظرة جدية أو جادة؟ وهل يجدي (اعتراف) شخصي قديم في تناول مفهوم قصيدة النثر الآن؟

وإلى أي مدى يستطيع نقدٌ يتعاطف مع ظاهرة قصيدة النثر، ويؤيدها، أن يرى في كتاب (حزن في ضوء القمر) مجموعة من قطع النثر البسيطة لا تجربة (رائدة) من تجارب قصيدة النثر، وقد توقف بعضهم عندها أكثر مما توقف عند تجارب سابقة وتجارب لاحقة قد تكون مميزة ومتميزة إلى حد ما؟

وهل الشاعر جاد في اعترافه الذي قد يرضي، ويرضي، دعوات نقدية وإبداعية تتمسك بالأصول الشعرية، وتستلهم التراث، وتوصل للإبداع وللنقد أيضاً؟

وسواء أذكرنا موقفاً قديماً أو جديداً هنا أو هناك أم ذكرنا موقفاً مغايراً أو مفاجئاً لهذا الشاعر أو لذلك الكاتب، فإن مفهوم قصيدة النثر ما زال يستدعي التأمل والسجال والنقاش والحوار، بل إن ظاهرة (قصيدة النثر) ذات حضور في شغلنا النقدي والإبداعي والثقافي الذي يتساءل عن الحداثة بعامة، ويسائل الحداثة الشعرية بخاصة؟

وتتنوع أسئلة الشغل الإبداعي والنقدي تبعاً لعلاقته بهذه الظاهرة أو تلك، وتبعاً لعلاقة (ظاهرة) ما بالمشروع الإبداعي والثقافي العربي ووعي هذا المشروع بذاته..

وفي تناول ظاهرة كظاهرة (قصيدة النثر) يحتكم جزء من النقد الشائع إلى التراث النقدي العربي بتطوراته المختلفة فيميز، كما في التراث الفلسفي والنقدي، مفهوم الشعر من مفهوم النثر. ويلاحظ أن النقد التراثي لم يتوقف عند عاملي الوزن والقافية في تحديد مفهوم الشعر، بل تناول البديع والمخيلة والتخييل. وعاب على (النظم) غياب المحسنات الخاصة بالفعل الشعري، فالشعر غير النظم، إذ وضع العرب حدوداً بين الشعر والنثر، وقصروا النظم

عندهم عن الشعر، وعاب النقد النظم (بعمامة) ولكنهم لم ينظروا في تعريف الشعر منفصلاً عن النثر. وكان المنظوم عندهم هو الشعر أما المنثور فهو الكلام الذي يستعمله الناس في مخاطبتهم.^(١٦)

النظم إذاً كلام مخيل موزون مختص في لسان العرب بزيادة التقفية، والانتظام وزناً وقافية خاصة مميزة للشعر، والوزن والقافية عناصر صوتية إيقاعية في هذا المفهوم الشكلي الصوتي، أكان الانتظام في نظام إيقاع البيت الواحد أم في نظام إيقاع التفعيلة أو الجملة الشعرية، وسواء أكانت القوافي فيه مرسلة أم ممزوجة، متقابلة ومتنوعة أم مختلطة ومهملة.

ويعتمد جزء من النقد القديم والنقد الجديد في وصف موسيقى الشعر العربي على مقاييس شكلية استخلصها الفراهيدي من التراث الشعري العربي في مرحلة الجاهلية، وعلى النظرية العروضية التي بناها.

ولكن! هل تحد هذه المقاييس من دراسة الإيقاع الداخلي أو الموسيقى الداخلية والعلاقات الإيقاعية في نصوص قديمة وجديدة؟

ألا تساعد في البحث عن إمكانيات العروض العربي واحتمالاته القديمة والجديدة؟

وهل منعت هذه المقاييس من استحداث أوزان وتوليد فنون شعرية استمرت أو تراجعت، واتضحت بقوة أو شحبت بقدر تكاملها مع الفعل الشعري العربي؟

ولماذا تحتكم أكثر من محاولة نقدية وإبداعية إلى التراث النقدي والشعري بعمامة وإلى التراث العروضي بخاصة في معالجة ظاهرة قصيدة النثر؟

ولم لا يكون هذا (الاحتكام) مشروعاً بمعنى ما؟

ولماذا تحتكم أكثر من محاولة نقدية وإبداعية إلى النثر الصوفي في تأصيلها
ظاهرة قصيدة النثر؟

ولم لا يكون هذا (الاحتكام) ضرورياً أيضاً في مرحلة ما من إنتاجها
والوعي بها بدلاً من الاحتكام إلى مرجع غربي؟

يميز إذاً النقد الزاثن العربي مفهوم النثر من مفهوم الشعر. ولذلك يرى
بعضهم أن مفهوم قصيدة النثر هو مفهوم جديد أو حديث في الكتابة العربية،
إن لم يكن مستعاراً من تجارب (الغرب) الإبداعية والنقدية. ويميز بعضهم
الآخر مفهوم الشعر من مفهومات النثر الفني والشعر المنشور والشعر الطليق
والمنطلق الذي شاع في تجارب أدبية معاصرة وحديثة، لم تتقيد بوزن وقافية،
كتجارب الريحاني وجبران والرافعي وتجارب تالية حاولها كثير مثل البير أدب
وأورخان ميسر وعلي الناصر وخير الدين الأسدي وجبرا إبراهيم جبرا وتوفيق
صايغ وغيرهم. وهي تجارب تفصح عن (مناخ) شعري من حيث البديع
والمخيلة والتخيل، دون أن تتقيد بوزن وقافية..

وربما كان مقدمة أنسي الحاج في كتابه (لن) من المحاولات الأولى التي
استعارت مصطلحات سوزان برنار الفرنسية في دراستها قصيدة النثر!

وقد نسب أدونيس (كتابة الشعر نثراً) من قبله إلى النثر الفلسفي العربي
كما يتجلى في النثر الصوفي عند النفري والتوحيدي، على سبيل المثال، ليؤصل
موقفه الذي ينحاز إلى التجريب والتجريب المضاد بعناصره (التابعة) في الوقت
الذي يعلن فيه علاقته بالتنمية إلى الأصول، كعلاقة ملهمة وفعالة وشفافة..

وربما كانت علاقات الانتماء والتأصيل انعكاساً لسؤال الهوية الذي يواجه المشروع الثقافي العربي كله!

اقترحت قصيدة النثر أكثر من (بيان) نقدي إيجابي تكلم فيه النقد على بنية مختلفة ومغايرة للقصيدة، سواء أكانت هذه البنية مكثفة أم مغلقة أم مفتوحة. وتكلم أيضاً على لغة شعرية بديلة. ولكن الفرضية الأولى المقترحة هي فرضية (الإيقاع الداخلي) الذي يشكل بديلاً للإيقاع الخارجي في القصيدة العربية القديمة والجديدة، كإيقاع محوره الوزن والأوزان، وخاصته الطرب والتطريب، ومادته التكرار والترداد.

فيألى أى مدى تتضمن قصيدة النثر إيقاعاً داخلياً؟

وهل تفترض بنيتها إمكانيات إيقاعية داخلية لا تحققها بنية قصيدة كتبت وفق نظام إيقاع البيت العربي الواحد أو وفق نظام إيقاع التفعيلة العربية؟

ولم لا تخدم الأنماط اللغوية العربية في الشعر والنثر أنواعاً من الإيقاع الداخلي أو غير المباشر أو غير المنتظم، والأسماء والأفعال في اللغة تجيء على أوزان صرفية معروفة، والمفردة العربية تتناوبها علاقات بين ساكن ومتحرك؟ تتضمن الجملة العربية في النثر وحدات إيقاعية منتظمة وغير منتظمة، متناظرة وغير متناظرة. ولا يؤدي تحطيم الوزن العروضي من خارج إلى أكثر من جعل ووحدات تفتقر إلى الانتظام والتناظر إلى هذا الحد أو ذاك!

فهل العروض أو الوزن أو الإيقاع الخارجي مطلق من المطلقات يستدعي المجابهة والتجاوز أم هو مكون من مكونات الشعرية العربية عبر تطوراتها المختلفة، وإن لم يكن مكوناً رئيسياً وحيداً وكافياً؟!

وتتفق فرضية (تخطيط) العروض أو الوزن مع فرضية أخرى هي تخطيط اللغة في كتابة تحاول تحرير الشعر أو تأسيس حدثه!

إن مفهوم الصورة الشعرية ينتمي إلى مفهوم المجاز والاستعارة ويتصل بالتخييل في التراث العربي القريب والبعيد. والشعر كشغل في الصورة الشعرية هو شغل في اللغة أولاً!

وليست اللغة مطلقاً من المطلقات إذًا، فالشغل الإبداعي يبدأ بها ومعها وفيها.



لجأ بعضهم، ويلجأ، إلى مفهوم (النص) أو إلى مفهوم الكتابة، ليطور عمله النظري والنقدي في تحليل ظاهرة قصيدة النثر. وستقدم الحياة الثقافية والإبداعية مفهومات أخرى، وستقترح طرائق ومفاتيح أخرى في التفكير والعمل. وربما تسلم هذه الملاحظات التي تفترضها بأن العمل الإبداعي ينتج، وسينتج أشكالاً وأنموذجات وألواناً ورؤى وأحوالاً ومواقف مختلفة ومتنوعة، فلا ينتظر تقبلاً إيجابياً جاهزاً أو حاضراً، ولا يتوقع استجابة حافزة أو مطمئنة أو مبالية. وظاهرة قصيدة النثر أو ظاهرة النص أو كتابة الشعر نثراً ظاهرة إبداعية موجودة..

سيردها بعض الشغل النقدي إلى متجها الغربي، وسيحاول بعضه الآخر تأصيلها..

أليست جزءاً من واقع إبداعي عربي في النهاية؟

أليست ظاهرة من ظواهر تتدخل في تكوين موقف ثقافي عام هو في أساسه موقف تابع، أو وضع تعبّر تطوراته المختلفة عن تداخل شروط تابعة، بالقدر الذي يبحث فيه عن ذاتيته، ويحاول استكشافها وتكوينها^(١٧).

وقد يرتقي حوار عقلائي عادل ومتسامح برؤية هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر الإبداعية والنقدية من داخل (القلق) الذي ينتج المشروع الثقافي والإبداعي عبره مواده وعناصره!

المصادر والمراجع

- ١ - د. لويس عوض: (بلوتولاند وقصائد أخرى من شعر الخاصة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٩.
- ٢ - نازك الملائكة: شظايا ورماد، ط١، ١٩٤٩، ط٢ دار العودة، بيروت ١٩٧١.
- ٣ - نازك الملائكة: شجرة القمر، دار العلم للملايين، ط١ بيروت ١٩٦٨.
- ٤ - نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ط٦ بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨١.
- ٥ - مصطفى جمال الدين، الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٩٧٠.
- ٦ - يوسف الخال، الحداثة في الشعر، دار الطليعة، بيروت ط١، ١٩٧٨.
- ٧ - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ١٩٤٧، دار القلم بيروت ط٢، ١٩٨٢.
- ٨ - مؤلف جماعي، الشعر في معركة الوجود، دار مجلة شعر، بيروت ٩٦٠.
- ٩ - أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت ط١ ١٩٧٢، مجلة شعر عدد ١١، ١٩٥٩.
- ١٠ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط١ ١٩٧١.
- ١١ - أدونيس، الثابت والمتحول، ج٣، صدمة الحداثة، دار العودة بيروت، ط٢، ١٩٧٩.
- ١٢ - مطاع صفدي، الثوري والعربي الثوري، دار الطليعة ١٩٦١، مصطفى خضر، مراجعة نقدية للكتاب، مجلة الآداب، تشرين ١٩٦١.
- ١٣ - يذكر الكاتب مثلاً لمؤثرات الوجودية من مطلع حياته الأدبية الشعرية والنقدية دراسة له بعنوان (الشعر والميتافيزيقا) مجلة المعارف، عدد كانون ٢ ١٩٦٣ أو مقالة بعنوان (حرية الشعر في أن يكون) مجلة شعر عدد ٢٩-٣٠، ١٩٦٤.

- ١٤- أنسي الحاج، لن، ط ١ دار مجلة شعر ١٩٦٠، ط ٢ بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢.
- ومن المناسب أن نلاحظ تطور لغة أنسي الحاج وأدواته بعامة في كتابيه (الرأس المقطوع) ١٩٦٣ و(ماضي الأيام الآتية) ١٩٦٥. وقد ارتقت تلك الأدوات في كتابه (ماذا صنعت بالذهب، ماذا فعلت بالوردة) ١٩٧٠، وشفّت في كتابه (الرسولة بشعرها الطويل حتى الينايع) ١٩٧٥.
- ١٥- مجلة (الآداب) البيروتية عدد ١، السنة العاشرة، ١٩٦٢.
- ١٦- مجلة (فصول) - مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تراثنا الشعري، ١٩٨٤، تراثنا النقدي، ١٩٨٥.
- ١٧- مصطفى خضر، الشعر والهوية، ١٩٩٠.

**المؤسسة الثقافية
والفضاء الثقافي العربي**

ترى هذه الفرضية التي تحاول مفهوم الخطاب أن أي خطاب هو سلطة،
بالقدر الذي ينزع فيه الخطاب إلى الاستحواذ على المخاطب أو المتلقي،
ويجرب الهيمنة على الجمهور أو المجتمع بوسائله وتقنياته. وقد تتعارض أنواع
الخطاب ومستوياته، ومنها خطاب السلطة وخطاب الإبداع. ولكنها تتفق،
وتتداخل، وتتماثل في هذا المستوى أو ذاك، أو في أكثر من مستوى!

الخطاب سلطة، بمعنى ما، إذاً. وكل خطاب يضم سلطة، إن لم يفصح
عنها، سواء أمارسته «الذات» في تفاعلها مع «الآخر» أم مارسه «الآخر» في
مجاهاة الذات أو تجاهها..

ولسلطة الخطاب فضاء يتعين بمنظومه الاجتماعية التي يتوجه إليها.
ويوجهها، فيؤثر، ويتأثر. وقد تبثه نخبة أو جماعة أو قوة اجتماعية. ويجهر به
نص أو سرّه ويرسله كاتب أو مبدع..

وعلى أية حال، فإن أي خطاب يتضمن الرغبة في السلطة، سلطة ما،
وتجري فيه شهوة السلطة!

ولحضوره أشكال مباشرة وغير مباشرة، ومستويات سرية وعلنية، خفية
وواضحة. وبكل أشكاله ومستوياته يفترض أن يُنصت إليه، وأن يستحوذ على

حضور المخاطب أو المتلقي، كلياً أو جزئياً، أي أن يجعله غائباً، ويحوله إلى موضوع له، فيخذه كفعل، ويرغب في انحيازه إليه، والتماهي فيه، ومعه..

والخطاب ليس سلطة فحسباً وإنما قد يكون (موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة) كما يقول فوكو. وهو (ليس انعكاساً للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة. فهو مدار الرغبة والسلطة.. الخ ص ٥٩). بل إن الحقيقة ذاتها سلطة. وهكذا نستطيع التساؤل عن (إبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشغل داخلها حتى الآن.. الخ ص ٨٣^(١))، وتوضح مؤثرات الخطاب ومثيراته تبعاً لأهدافه ومضموناته، وللفضاء الذي يتشكل فيه، ويشكله، تبعاً لوظيفة يؤديها، ولقوة اجتماعية ينتمي إليها. سواء أكان جزءاً من «رسالة» المؤسسة إلى المتلقي أم كان جزءاً من نص يكونه المبدع.

والخطاب (باعتباره مقول الكاتب أو أقاويله - بتعبير الفلاسفة العرب القدماء - هو بناء من الأفكار، إذا تعلق الأمر بوجهة يعبر عنها تعبيراً استدلالياً. وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر...) وأي نص هو (رسالة من الكاتب إلى القارئ في خطاب) ص ٨ كما يقول د. محمد عابد الجابري (٢).

والخطاب العربي، بأنموذجاته المتعددة وأشكاله المختلفة ومستوياته المتنوعة، يعلن انتماءه إلى جماعة يعبر عنها. ويعكس مظاهر مختلفة: أيديولوجية وإعلامية وفنية تخاطب واقع الجماعة وتراثها القريب والبعيد ومستقبلها ووجدانها ومشاعرها بخاصة. وتطابق ظواهره وتظاهراته تطوراته المختلفة.

إنه يساجل ويحاور، يمنع ويوافق، يرفض ويقبل، يقرب ويستبعد، يتمثل ويختلف، يتطابق ويغاير. وهو خطاب يمتلئ بذاته، ويكتفي بها، وإن تأثر بخطاب الآخر، واحتذاه، يهمله التأثير في مخاطبه المباشر ومتلقيه، لا وعي المخاطب به، أو الارتقاء بوعيه!

ويتنظر من كل خطاب مختلف أو بديل ومضاد أن يتحول إلى جزء منه، يُمتصُّ، ويُكيّف، ما دام يكيّف الأفكار والوقائع تبعاً لنواياه ورغباته ولحضوره!

الخطاب العربي المعاصر والحديث سلطة بمعنى ما! وإن وفقت أهدافه وفرضياته ومفهوماته بين المعطى التراثي والمعطى المختلف الذي تعكسه «أقنعة» العلاقة مع العالم وزمن العالم، أو العلاقة مع (الآخر) الغربي المتفوق الذي يمثل فرضية «التقدم» وتمثل فيه، وبخاصة من حيث الاقتصاد والاجتماع والثقافة والمدنية والتربية بالإضافة إلى تقنية السلاح والتقنية!

هكذا يحاول «التغير» بخطا متسارعة من داخل تخلفه أمام «تقدم» الآخر المختلف. وإن استنهض بين مرحلة تاريخية وأخرى، رموزاً ودلالات تسنده في تاريخه وتراثه وموروثه. ولكنه قد يستدعيها، ويدعو إليها، لينكرها فيما بعد، ويتجاهلها، ثم يعود إليها، وكأنه يتجاهل ذاته ويجهلها!

وتعنى بخطاب السلطة مؤسسة حديثة وشبه حديثة، اقتبست مفاهيمها ومبادئها وبنائها وأشكالها من مؤسسة العالم الحديث، أي من مؤسسة

«الغرب» لتبني خطاب السلطة الحديثة، وتوزعه، وتعممه، وفقاً لشعائره وتقاليده الخاصة بها، ولتشيعه في الفضاء الاجتماعي والثقافي بعامة!

ويتداخل في خطاب السلطة أكثر من خطاب، يشترك في تكوينه أكثر من «وسيط» وربما ساهم بعض أنواع الخطاب الإبداعي في طقوسه وتقاليده. وإن رفض خطاب السلطة خطاباً إبداعياً، ليقبل خطاباً آخر، ويستدعيه، أو قبل خطاباً رفضه من قبل ليكيفه تبعاً لشروطه ومعاييره.

وقد يتطابق معه خطاب الإبداع، إن حظي بامتياز سياسي، ليحافظ عليه، وبخاصة إذا وجهته أيديولوجية صريحة أو مضمرة تنتمي إلى خطاب السلطة!

ويتكيف خطاب السلطة مع الوقائع في تحولاتها المختلفة، ويكيف أقنعه وفقاً لمتطلباتها، يحتوي القديم والجديد، ويدمج المؤلف بالمختلف، ويقترّب من الكتل الاجتماعية دون أن يكتشف معاناتها، فيبتعد عنها. ويتحول بالوعي إلى إعلام. ويرى في الإعلام وعياً وقد يفسر تطور القوى والعلاقات المادية والاجتماعية عناصر في خطاب السلطة وخطاب الإبداع والعوامل التي تشرط بنية كل منهما. ولكنه لا يعلل «اختلاط» الاتجاهات والتيارات والميول التي تعكس جزءاً من الخطاب العربي السائد والمضاد والبديل وتراجعها، وتأكلها، بين حضور وغياب. وإن كانت كلها تعنى بالأمة والتفاعل مع الكتلة الاجتماعية، وتنحاز إلى الشعب والجماعة، وتبشر بمجتمع مختلف أو جديد، مع أن إجراءاتها وأفعالها تستبدل الجماهرة بالأمة والفئة الاجتماعية بالشعب والجمهور بالمجتمع!

وتتماثل أنواع الخطاب، سلطةً وسياسةً، فكراً ونقداً. فناً وإبداعاً، في أنها تؤسس من قبل ومن بعد لفرضية رئيسية هي فرضية إحياء الأمة وإصلاحها وتكوين مجتمع عربي جديد قوامه إنسان عربي جديد.

وقد أثارت مفهومات الاستقلال والإصلاح والتنوير ووحدة الشعب والأمة والوطن والعدالة والتطور وغيرها في أكثر من مرحلة، وفي أكثر من مكان عربي!.

وفي مرحلة تاريخية قريبة تطابقت الدعوة إلى الحداثة، حداثة الفكر والإبداع مع خطاب السلطة الذي دعا إلى الحداثة في الاقتصاد والاجتماع والتربية والثقافة والتسلح وغيرها..

وحملت المؤسسة الحديثة وشبه الحديثة وبقايا المؤسسة القديمة وشبه القديمة خطاب السلطة فأشاعته، ووظفت جزءاً من خطاب الإبداع في تكوين ميل عام يتقبل شرعيتها ومشروعها، وربما استدعت خطاباً سائحاً لتحتويه، وتستثمره في حقلها الإعلامي في الوقت الذي تحاول فيه المراقبة المباشرة وغير المباشرة والمنع والحذف والإكراه في مواجهة الخطاب الذي ترى فيه خطاباً مضاداً مختلفاً، أو بديلاً..

هكذا يدمج خطاب السلطة المؤسسة بينيته، وتندغم معه، وتندمج به!.

إنه يكيف، ويتكيف فيختار أقنعة وفقاً لمتطلبات حضوره واستمراره كسلطة. وبخاصة بعد أن استملك وسائط التأثير الإيديولوجي. ومع ذلك فإن المعاني التي يتقنع بها، تشحّ، وتذبل، وتضمّر في أثناء المعاناة الكبرى والشاملة التي تفاجئه بها وقائع العالم الصادمة!.

في مشروع النهضة العربية الأولى أدركت النخبة ضرورة الإصلاح العام وتبنت، باتجاهاتها المختلفة، بعض صيغ المجتمع الغربي «الأوربي» التي عكسها زمن العالم في أنموذجه الغربي المتقدم بين مرحلة تاريخية وأخرى وصدمة تاريخية وأخرى!

وقد تخطى خطاب الإبداع خطاب الإيديولوجيا، بنخبه الحديثة وشبه الحديثة أو القديمة وشبه القديمة، لأنه ينزع إلى الكشف والمغامرة والمجابهة ويحفز على التضاد، ويحاول أن يستكشف معاناة الأمة الشاملة والكبرى بمعانيها وأهدافها. بينما يندغم خطاب الإيديولوجيا بالوقائع والأحداث، ويميل إلى الثبات والاستقرار. وإن اجتهد في إشاعة قيم الجماعة ومعاييرها، وبشر بأهدافها، ودعا إليها، من داخل مواقف نفعية وواقعية أو إعلامية، يحافظ بوساطتها على استمراره وحضوره كخطاب رئيس وأول في الحياة الثقافية العربية.

ولكن الخطابين: خطاب السلطة وخطاب الإبداع يتداخلان، وإن تناقضا في هذا الموقف أو ذاك. ويتفاعلان وإن اختلفا في أكثر من عنصر وعامل، ما دام ثمة مصدر مشترك ينتجهما هو الوضع الإنساني المتأخر الذي يشرط الجماعة والمجتمع!

هكذا عكست منظومات اجتماعية متأخرة وشحيحة مفهوماتها المقتبسة أو «المستعارة» حقوقية واقتصادية وفلسفية وتربوية، وإن تعددت وتنوعت بين مرحلة وأخرى، وشاعت في مرحلة تاريخية مفهومات التقدم والصراع والطبقة والثورة في الاقتصاد والاجتماع والعلم والتربية، وغيرها. وتحولت كلها إلى

«أقنعة» تشترك في اختيارها أنواع الخطاب المختلفة والمتماثلة والمتناقضة، لا «اختبارها» تبعاً لغلبة المؤثرات والعناصر والعوامل التي تدخل في تكوينها. ينتمي خطاب السلطة المشترك والمتشابه في الأمكنة العربية إلى أمة عربية واحدة، فهو ذو عمق قومي تحدده لغة قومية ويعينه تاريخ مشترك، ويحفزه أمل مشترك، ويدعم حضوره بوقائع الاقتصاد والثروة، وتعلو بإيقاعه مجابهة «الآخر» المتفوق أو العدو. وفي هذا الخطاب بمفهوماته الأصولية الشائعة ومفهوماته الحديثة المستعارة، حدود يُتفق عليها وأفق معن ترضى به المؤسسة العربية المشتركة والمؤسسات العربية في لقاءها وحوارها.

وبين مرحلة تاريخية وأخرى تحمل الكتلة الاجتماعية الكبرى بقوى وفئات وجيوب تقترح مستويات وأشكالاً من الخطاب مختلفة، وتمارسها صريحة وخفية سواء عبرت عن موقف أصولي بتنويعاته، أو عن الموقف القومي الحديث بنزعاته..

وعلى أية حال فإن الخطاب العربي بعامة يبحث في السلطة وعن السلطة، ويمارس سلطته أيضاً. وبخيل لاتجاهاته ونزعاته وميوله أنها تستطيع أن تجابه مشكلات الأمة الرئيسة بوساطة السلطة.

هل يختلف منحني خطاب الإبداع عن منحني خطاب السلطة في فرضياتهما وأهدافهما؟

ألم يحاول كل منهما أن يتأمل صيغ الإحياء القومي وبناء المجتمع السياسي والمدني من داخل موقف «تابع» إلى هذا الحد أو ذاك؟ في الوقت الذي استعار فيه خطاب الإبداع مفهومات «الآخر» إبداعية ونقدية، كان خطاب السلطة

يستعير مفهومات فلسفية وحقوقية واقتصادية واجتماعية، ليصوغ فرضياته المختلفة، أو «الحقيقة» التي امتلكها..

وبعد الوقائع الصادمة يتوقف الخطاب العربي كله، أمام سؤال الهوية، كسؤال رئيس، يفترضه التساؤل عن الذات، وبعثها، كجزء من بعث الأمة!

وتعزّز التساؤل تغيرات شملت زمن العالم الحديث الذي لم يستطع الخطاب العربي أن يكون جزءاً منه، وأن يكون زمنه الذاتي المستقل من داخله، حتى الآن. بل إن خطاب الإبداع، وإن حاول في لحظة متأخرة، تأصيل ذاته، لم يزل يدهش بتظاهرات حدّاث الغرب الصادمة!

ومع نهايات القرن العشرين يتضح أن سؤال الهوية، بوضوحه وغموضه وخفائه وتجليه، لم يزل السؤال الرئيس في الثقافة والإبداع، وفي الاقتصاد والاجتماع!

إنه سؤال الذات التي هي مشروع لم يكتمل، ولم ينجز بعد، ويمكن أن ينجز. وهو سؤال يعاني غياب «الذات» أمام حضور «الآخر» الغربي والعالم. ويشطره النمو الذاتي المستقل، لأن الخطاب العربي بغامة، داخل السلطة وخارجها، كان خطاباً تابعاً في العمق، بمعنى ما. ولم يتطابق مع معاناة الكتلة الاجتماعية وواقعها وشقائها وأملها، مما يستثير وجدانها المستتر، وإن عُزلت، أو هُمّشت، واستبعدت، واستبعدت^(٣).

إن سؤال الهوية هو «مجهول» الخطاب العربي فكيف يستعيده؟ ويستكشفه في الثقافة والإبداع، ويشيعه، ويعممه، ويشكل فضاءه المشترك.

ويوظف عناصره المتتمية في تكوين ذاتيته واستقلاله؟

بين سلطة الخطاب وخطاب السلطة تُكيف الكتلة الاجتماعية وتكيف مع مقدورها وتحتمي بالتراث الغائب، تحركها اعتيادات وطقوس وقيم، قد يتأملها جانب من خطاب الإبداع، وقد يجاملها خطاب السلطة ويعكس وضع الكتلة الاجتماعية المشروط: المقدرة والمقدور شرط الخطاب العربي غير المنتمي في العمق وفي الفعل! وكأن خطاب الإبداع هو الصورة المؤتلفة مع خطاب السلطة، وإن اختلفت معه إلى هذا الحد أو ذاك!.

فهل يستطيع خطاب الهوية أن ينجز ذاته، ويستعيد المبادئ والمفاهيم والشعارات التي لم تملك في المعاناة. ولم تُستكمل وفقاً لمتطلبات نمو الأمة ومشروعها المستقل ومصيرها المشروع؟ وكيف يكتشف لحظة الأمل الذاتية، ويستكشفها، فيدمج بعث الأمة بتكوين الإنسان ونهضة المتحد الاجتماعي بيقظة المجتمع المدني؟

هوامش:

١ - نظام الخطاب، فوكو، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤.

٢ - الخطاب العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت ط ٢. ١٩٨٥.

٣ - مجلة الحوار مع الذات بين خطاب النخب وثقافة المؤسسات، مصطفى خضر، مجلة المعرفة، العدد ٢٥٧ - ١٩٨٣.

أمام مشروع اكتشاف الذات والحوار معها تتكاثر الملاحظات النقدية. وبين كل انهيار عربي وآخر تكثر التساؤلات عن القاع الثقافي للمؤسسات القديمة وللمؤسسات الجديدة، وعن جدوى الحديث عن التقدم والتأخر والحداثة والأصالة والإصلاح والنهضة وغيرها.

ويسود شعور عام بالإحباط أو الإخفاق، أو بذلك كله، في الحياة الثقافية العربية، لا يلبث أن يغدو جزءاً من التظاهرة النقدية، يرتبط بتظاهرات التأخر العربي، ويعبر عنها، هذه التظاهرات التي يشكل إيقاعها الداخلي «النظام» الخفي لحركة المجتمعات والقوى والنظم العربية.

إنها تتخفى في المؤسسة الجديدة بالقدر الذي تتجلى عبره في المؤسسة القديمة. ولكنها تضر صيغة انفجارية في هذه المرحلة بالذات، لأن الوعي الزائف بها يتكسر بعد أن قدمها كحالات آنية أو مؤقتة تفترضها وقائع خارجية صدرت الشقاء إلى العرب، أو وقائع داخلية، ربما تنحسر بعد أن تحدثت البنى والمؤسسات.

وقد كان ذلك مقدمة لنوع من استلاب آخر: إنه الاستلاب أمام الذات، بعد أن اكتشفت أن مصدر الشقاء العربي ليس الخارج وحده، أو الداخل وحده، وأنها تتحول تدريجياً إلى موضوع للشقاء العربي. فالاستلاب أمام

الذات لم يعد استلاباً أمام «غزو» المستعمر الجغرافي أو الاقتصادي أو الثقافي. أو تجاه تفوقه العسكري والتقني، بل استلاباً يتصل بمشروع هذه الذات أي بكيونة الأمة الخاصة، وبمشروع تكوينها القومي والسياسي والثقافي.

إن قلقاً وجودياً من نوع آخر، ينكشف تجاه هذه الإشكالية التي لا تهدد بنفي الذات العربية كمشروع، وإنما بإلغائها كذات، وتحوّلها إلى مجرد موضوع للآخر، لا تملك أن تخلق ذاتها بذاتها، أو بوساطة التواصل الممكن مع الآخر.

وهذا ما يجعل الإشكالية الجديدة لا ترتبط بمدلولات نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي، أو بدلالات تفترضها محاولات إصلاحية أو نهوضية. تنزع إلى شكل من أشكال «التوحيد» السياسي والاقتصادي والثقافي... هذا الإشكالية الجديدة تطرح تساؤلاً عميقاً ورئيساً حول سيورة الأمة ما دامت عملية البحث عن الهوية لم تسقط بعد بفعل خارجي فحسب وإنما بفعل داخلي. وما دامت الهوية لم تنجز كمشروع قومي، كان دائماً قيد الإنجاز، بفعل حركة البشر والقوى و«الطبقات» وغدا قيد الدحض والإلغاء بفعل الداخل وبفعل الخارج. وربما كان الفعل الخارجي حافزاً مباشراً للتحريض، ودافعاً للتحرك في هذا الاتجاه أو ذاك. والفعل الخارجي كان يستدعي آليات متعددة ومتنوعة من أجل حفظ الذات وبقائها، لاعتبارات متصلة بالحرية والكرامة التاريخيتين، وبخاصة عندما يتظاهر الفعل الخارجي في آلية «الغرب» العسكرية وفي تقنيته وحضارته. وكان الفعل الخارجي ينكسر، ويستراجع أمام مشروع لـ «الهوية» كامن بالقوة في أساس الفعل الداخلي للقوى والحركات الوليدة تدفع نحو التضاد معه، مهما تباينت الأشكال التي قدمها هذا التضاد. التضاد هنا يضمّر إعادة النظر في «النظام» الخفي لحركة البنى والبشر

والطبقات، ولشبكة العلاقات الاجتماعية بعامة، أي أنه لم يتخذ شكلاً بدائياً يقتصر على الاستجابة أو رد الفعل، وإنما ينزع إلى تأسيس مشروع للهوية العربية خارج الشقاء الداخلي، والشقاء من خارج، بكل ما لهذا المشروع من جاذبية وبريق، ومهما اختلفت الاتجاهات والتيارات الإيديولوجية من حيث المنهج والرؤية والممارسة.

وكانت تفسر أية محاولة للمساومة أو التنازل أو الاتفاق مع «المستعمر» كشكل من أشكال التحالف الذي يلغي الحرية والكرامة. وكان الاتجاه لقطع الحوار معه يستوعب فرضية خاصة ودقيقة تتعلق بهدفه الخفي من أي حوار محتمل معه، ومهما كان شكل الحوار.

إن الحوار يفترض مراجعة نقدية للذات بالدرجة الأولى وأسلوب تنميتها من داخل، على الرغم من مظاهر التغرب التي نستطيع أن نلتقطها في بعض الأدبيات الوطنية والقومية.

ولكن المراجعة النقدية للذات لم تكن في مستوياتها الأرقى حواراً ذا معنى، بل عودة لتاريخها الخاص، أو لمجموعة من الرموز والأشباح والرؤى في ذاكرتها الروحية أو النظرية، أي إن الحوار لم يتصل / ويتواصل مع العلاقات الاجتماعية كعلاقات عينية مشخصة، وإنما مع الروح الخاصة التي تجلت / وتتجلى عبرها. فكان الوعي «النتج» من هذه المراجعة وعياً متعالياً على الوقائع، لا ينطلق منها، ولا يعود إليها، مما يستدعي شقاء حقيقياً على المستوى النظري والعملي في المرحلة الراهنة، حيث تختلط الأوراق والوقائع والمشكلات كافة.

وكان هذا الحوار في أقصى حالاته حواراً سلفياً، ارتدى طابع الخطاب الإسلامي أو طابع الخطاب القومي بعامته. وفي كلتا الحالتين كان مصيره الاستلاب أمام الذات أو الاستلاب أمام الآخر!

إن «عودة الروح» داخل المشروع الإصلاحى الدينى كانت عودة إلى الماضى تسترجعه، أو تستنطقه داخل إشكالية تاريخية جديدة. كما إن «استيراد» الظاهرة الغربية داخل المشروع النهضوى العربى كان ترميماً لها كل فكرية، لا يكفي فيها التزميم النظرى، أو إعادة تكوين هذا المشروع من خلال نخب وقوى وجماعات محدودة.

وقد أدى كل من المشروعين إلى تراكم الشقاء العربى، لا بل إلى تحوله إلى شقاء نوعى، تنتفى عبره الأمة كمشروع. ويهبط بالطبقات والقوى وبالعلاقاتها داخل تبعية شاملة. وقد اتخذت هذه التبعية صيغة التعضى مع النظم بشكل مباشر أو غير مباشر، لتتظاهر فى «الأشياء» و«الأدوات» التى تستوردها النظم، لتنعم بها قواها السائدة وسلالتها النفطية وعشائرها «المؤمنة». كما تتظاهر فى «الأفكار» التى تتحول إلى أشياء لدى ممثليها الأيديولوجيين، بدلاً من أن ترتقى بالمنظومة المعرفية فى الحوار مع الذات ومع الآخر، وبدلاً من أن تعيد النظر فى المؤسسة القديمة للوعى أو فى مؤسسته الجديدة.

هذا لا يعنى أن الحوار مع الذات هو على مستوى الوعى فحسب، لأن الممارسة التى كان يتحقق عبرها، سواء أتمت بأدوات سلفية أم بمنطق ومناهج مغربية، تحولت إلى ثروة داخلية تفترض تصوراً وحيداً لأنموذج «فكر» أو

لأنموذج «أمة» أنجز داخل وضع اجتماعي وتاريخي أو شروط روحية. وتكفي
استعادة هذا الوضع أو هذه الشروط لتكوين الأنموذج. ولذلك لم تنتقل
«الثرثرة الداخلية» - بمعنى ما - إلى أفكار سائدة في المجتمع، لأنها تعبر عن
شرط مجتمعي متأخر لقوى ليست سائدة كقوى مادية في المجتمع، وإن كانت
نامية كقوى ونخب تقرب أو تبعد من الحس العام للكتلة الاجتماعية،
حسب الوقائع والأحداث التي تنفجر بين مرحلة وأخرى.

ولذلك كان ينظر إلى الوقائع الصغيرة أو الكبيرة التي تنفجر دورياً من
خلال تفوق الآخر أو تأخر الذات، أو من خلال قدر «موضوعي» مفترض،
دون أن ينظر إلى الشرط التاريخي والمجتمعي للكتلة الاجتماعية، حيث استمرت
موضوعاً للآخر أو للنخب، أي أن هذه الكتلة لم تجد ذاتها بعد ككتلة
اجتماعية، ولم تتحول إلى «قوة» سائدة تعبر عن هويتها أو ذاتها في وعي
نتج أو أفكار منتجة..

قد نجد أساساً لطبيعة هذا الحوار في صيرورة الإنتاج الواقعية وفي
العلاقات التي تتضمنها ولكن هذا الحوار - كشكل من أشكال الإنتاج المعرفي -
كان يقدم تصورات تتناقض مع أنماط الحياة السائدة المتأخرة، ولا ينفصل
عنها، إذ إنه كان يستعرض تظاهرات التأخر، دون أن يمضي إلى شروطها
الواقعية والتاريخية. ويقدم «دعاواته» حول التنمية أو التقدم في هذا الاتجاه أو
ذاك، وهو يستبعد الأساس التاريخي لهما. فالتقدم لم يستند إلى حوار مع الذات
يلغي القاعدة الظلامية للثقافات والأفكار السائدة، وربما أكدت هنا أو هناك
القاعدة الظلامية التي تستند إليها القوى والعلاقات التقليدية.

من هنا يبدأ حوار النخب المعزولة عن الكتلة الاجتماعية، وغير القادرة على التعامل معها إلا في حالات التضاد المادي المباشر مع الغرب أو المستعمر، إذ تستنفر البيئة العاطفية للكتلة الاجتماعية، وتهبط بعلاقاتها معها من العلاقة مع مشروع مجتمع إلى جماهير ومن جماهير إلى جمهور.

لذلك كانت النخب / وما تزال جزراً صغيرة ومعزولة داخل محيط الكتلة الاجتماعية. وكان حس التوجس لدى هذه النخب هو الحس الأساس في علاقتها مع ذاكرة الكتلة الاجتماعية ومع حركتها وسيرورتها التاريخية.

إن محاولات الإحياء الديني والإصلاح الاجتماعي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لا ترتقي إلى مستوى المراجعة النقدية الشاملة للتراث العربي - الإسلامي، كشكل من أشكال الحوار مع الذات. ولم تستطع أن ترتقي بالإسلام الشعبي في علاقته / ومواجهته مع الإسلام الرسمي. فقد قدمت تصورات عامة لـ «أمراض» الأمة، تقترح بعض المعالجات الشكلية التي لا تنفذ إلى أساس إشكالية التأخر في المجتمع وعلاقاته وثقافته، سواء اتخذ هذا الحوار شكل التعارض مع الآخر أو التواصل المضرر معه، فقد كان يفتقر إلى الأساس العقلاني لإعادة بناء العلاقات المجتمعية ولاكتشاف الأمة.

وعندما يكتشف الحوار مع الذات بيئته القومية يعود إلى البحث عن خصوصيته التاريخية، فيستدعي نوعاً من الخصوصية تسم أسلوب المضطهد في التعامل مع العالم والآخر. وقد كانت تفرض لا التفرد في التجربة التاريخية وحدها، وإنما الامتياز الروحي والمادي. ولذلك كانت «الأصالة» عبئاً على

الأيدولوجيات القومية «الحديثة» التي تهدف إلى صياغة بنية توفيقية تتناغم فيها الحداثة والأصالة، دون أن تلتقط درجة التماس بينهما وبين الحس العام للكتلة الاجتماعية - فإذا كان الحوار في أساسه نخبياً ومبالغاً فيه من حيث انحصوصيته وتميزه، فلا بد أن يرتد إلى شكل من أشكال «الكلام» الداخلي بعيداً عن الشرط الاجتماعي والتاريخي والبنى المجتمعية التقليدية والمحدثة.

هذا الحوار النخبوي حوارٌ لفظي أيضاً، بمعنى أنه كان يطرح الشعار تلو الآخر، وينتجه لتوظيف الشعار في بيئة عاطفية تمتلكها قابلية الانفعال لا الفعل، دون أن ترتقي بالبيئة العاطفية إلى بيئة نضالية، ويستمر تداول الشعارات في سوق الأيدولوجيات الرسمية وغير الرسمية حتى في مراحل الانهيارات الصغيرة والكبيرة. وتتكاثر بتكاثر النخب ونزفها وانقسامها وخلافها واختلافها، ولكنها تتراجع أمام صمت الكتلة الاجتماعية، دون أن تغدو جزءاً من استراتيجية حوار شعبي وقومي.

وهذه اللفظية التي قد تعبر بشكل أو بآخر عن الاستلاب النظري عندما تعانيه مجتمعات غير تاريخية، تتظاهر بأشكال مختلفة، ولكنها تجد تعبيرها الأساس في الإنتاج المعرفي والجمالي والفني، حيث يختلط القديم بالجديد، ويفتقر المشروع الثقافي القومي إلى الوحدة داخل تنوع غير عقلاني وغير معقول، ربما يعكس هنا تطوراً غير متساوٍ وغير متكافئ في القوى المجتمعية والاقتصاد والثقافة والتربية، وقد يتجلى ذلك في اختلاط الرؤية والمنهج لدى المؤسسات الثقافية العربية، وفي الروح التوفيقية التي تسم أهدافها وبرامجها على

الرغم من لفظية قومية تعبق برائحة الإيديولوجيا الوسطوية، وتتعرثر في مكاتبها المكيفة بين النظم الاجتماعية السائدة ونظم الموروث الخفية.

ولذلك تتقدم أنواع المساهمة الفردية والجماعية أو تتراجع داخل المؤسسات وخارجها إلى مظهر يلغي التفتح الفردي والجماعي. وتضيق التجربة النقدية أو تتراجع إلى مجموعة من المفردات والصيغ والمفاهيم تدور في حلقة مفرغة حول التأخر والتقدم والانحطاط والنهضة والتنمية والتحديث والأصالة والمعاصرة.. إلخ، دون أن تصعد من الظاهرة التاريخية أو تعود إليها، ودون أن تتصل / أو تتواصل مع البشر الواقعيين، مما يؤدي إلى تلفيق التجربة النقدية وتحييدها فيما بعد. وكأن عليها أن تكون خارج تاريخها الواقعي، أو كأن المؤسسة تفترض نوعاً من «الحقيقة» الصافية لا ينمو في بيئة ديمقراطية، ولا يملكه إلا هذا الطرف أو ذاك. وبذا تحل المؤسسة مزيداً من المسلمات والفرضيات والبدهييات على شكل حقائق جديدة بدلاً من روح التشكك والحوار والبحث الخلاق..

وهذه بداية الحوار الناقص، غير المكتمل!

وهذا الحوار الناقص لا يطمس البحث عن الحقيقة في اللفظية والشكلية والتلفيقية، وإنما يلغي الذات بتحويلها إلى موضوع تتردد فيه معطيات ثابتة، تتوجه أول ما تتوجه إلى تسويغ الظاهرة بدلاً من تحليلها وتفسيرها ووضعها في سياقها التاريخي وتجاوزها. وهذا التسويغ يلغي بدوره احتمالات الصراع، فيلغي احتمالات النمو..

هكذا تتراجع المسألة الكبرى: المشروع الثقافي القومي أو البحث عن الذات. تتراجع إلى مجموعة ألفاظ قد تعطي انطباعاً زائفاً بإمكانية إنجاز الثقافة القومية، ولكن هذا الانطباع لا يلبث أن يتراجع أمام اللوحة الواقعية للمؤسسات الثقافية العربية، وما تفرزه من اتجاهات وتيارات تناحرية، لا تعكس صمت الأغلبية الاجتماعية فحسب، بل هزيمتها أمام الماضي والحاضر وأمام ذاتها والآخر..

إن كلاً من المؤسسة القديمة والجديدة والمؤسسة الجديدة تطرح حوارها الخاص، حوارها الداخلي مع ذاتها، لتتفي الآخر، أو تقترب منه بحسب تمثله لها، أي تؤكد صيغة غير عقلانية في علاقتها مع الكتلة الاجتماعية أو مع المشروع الثقافي النخبوي أو الفردي.

هكذا ينحسر حوار «النخبة» أمام «ثقافة» المؤسسة ويضيع داخل المؤسسة وخارجها المشروع الفردي والمشروع الجماعي للبحث عن الهوية، وتلتقي الثقافة القديمة والثقافة الجديدة في تظاهرة واحدة. وإذا كان حوار «النخبة» يبحث عن تقاليد في مرحلة ما، فإن حوار «المؤسسة» يستبعد أية تقاليد تتعارض مع واقعها!

إن ثقافة المؤسسات، والمؤسسات الثقافية النفطية منها بخاصة، تعلن تقدمها بفضل ما تملكه من وسائل التأثير الأيديولوجي المادية. وربما تهدد الآن أو فيما بعد بإلغاء أي مشروع لتفتح الأغلبية الاجتماعية ونهوضها الشعبي والقومي معاً، ولأن النشر الواسع والمنظم للأفكار القديمة وغير العقلانية، يشكل مباشراً أو غير مباشر، يفرض حواراً ناقصاً تضيع في زحامه الإشارات

العقلانية والدينية، وتتناشى أية «ثروة» علمية مشروعة باتجاه المستقبل أو من أجله..

هذه المؤسسة الثقافية المتقدمة أو المتأخرة وجدت في مرحلة ما لإلغاء الصراع، أي إن وجودها لا يفترض التعدد والتنوع، بل «الاتجاه» الواحد الذي يفسر اختلاط الرؤية وزيف المنهج لدى القوى السائدة هنا أو هناك. وهذا يتطلب بدوره، وضمن تصور مغلوطة لسياسة الاتجاه الواحد الثقافية، التنازل عن الجوهرية والعقلانية والمعقول أمام الزائف والعرضي وغير العقلاني، من أجل «وحدة» مفترضة أو مفروضة يبرز إخفاقها في الاتجاه نحو مزيد من الاستهلاك المؤقت الذي يجد مسوغاته في مقولة مثل الحس الشعبي العام أو المتطلبات الاجتماعية أو رغبة الجمهور، وما يتصل بذلك من فرضيات هي أشباح فرضيات أو طيوف احتمالات، إن جاز مثل هذا التعبير!

المؤسسة هنا لم تساعد على تنمية الذات أو مواصلة البحث عن الهوية، وإن راکمت بعض الإنتاج الثقافي الذي يتصل ويتواصل مع اهتماماتها وحاجاتها أو مع اهتمامات وحاجات القوى السائدة نسبياً!

وبدلاً من أن ترتقي ثقافة المؤسسة بالكتلة الاجتماعية كأفكار ومشاعر نجد الثقافة الشعبية تنحط بقدر ما، دون أن ترتبط بالثقافة القديمة أو الثقافة الجديدة - القديمة مما يؤدي إلى غربة الكتلة الاجتماعية واستلابها من داخل أيضاً.

وكان حوار المؤسسات يكرّر حوار النخب في إيقاع آخر. إن حوار المؤسسات لم يتجاوز حوار النخب، وما زال ذا تأثير معزول على الرغم من

إطاره القسري وشموله وحدثاته أدواته. وهذا لا يعني إدانة المؤسسة الجماعية فالمؤسسة الجماعية تحمل القدرة على التأثير كمّاً ونوعاً، على أن لا تلغي إمكانية الصراع داخلها وخارجها، أي إمكانية التعدّد والحوار الديمقراطي المشترك الذي لا يستوعب اهتمامات / وحاجات الكتلة الاجتماعية المادية والروحية فحسب، وإنما ينطلق منها في تحديد أهدافه وتصميمها.

المؤسسة الثقافية القديمة لم تكن تلبي الحاجات الإنسانية الواقعية والحقيقية، وإن كانت / وما تزال مصدراً من مصادر الوعي الذي يحمل إلى الكتلة الاجتماعية من خارج، ويتجاوب معها من داخل. وقد كان لها دور ما في التضاد مع المستعمر، وصيانة نوع من الثقافة التراثية والشعبية، تشكّل جزءاً من القاع الثقافي المشترك. ولكنها لم تتطور مع ذلك من خلال حوار عقلائي مع الذات، وإنما تراجعت مع مظاهر التحديث والتغرب، التي تقدمت بها المؤسسة الثقافية الجديدة، حيث غدت المؤسسات أكثر إغراء وجاذبية لنوع من جمهور الاستهلاك اليومي، أفرزته إجراءات التقدم الاجتماعي أو التنمية الاجتماعية في هذا الإقليم أو ذاك.

ولكن ذلك لم يحدّ / أو يمنع من انتشار الثقافة السلفية القديمة، لأن منطقها هو المنطق الذي يغلب على المؤسسة الجديدة، ولأن المؤسسة الجديدة لم تتكوّن على أنقاض المؤسسة القديمة، بل كانت تتصالح معها وتستمر وتنمو من خلالها. وهذا ما عكس الاختلاط في القيم السائدة والأفكار السائدة، والذي يتجلى في الأخلاق القدرية والانتهازية معاً والتناقض بين النظري والعملي وإهمال تربية اليد من خلال تربية لفظية وشكلية للدماغ، كما يتجلى

في البحث الدائب عن الربح السريع والإثراء السريع في المضارببات «الوطنية» المتنوعة بدلاً من احترام الأرض والوطن والعمل.

هكذا تتراجع الكتلة الاجتماعية بدلاً من أن تتقدم، على الرغم من الإجراءات الاقتصادية أو الاجتماعية وما أحدثت من تغيير نسبي في البنى والعلاقات!

وبذلك يستمر تجهيل الكتلة الاجتماعية وشقاؤها الاجتماعي والقومي، ويتبدىء تاريخ جديد من العلاقات يطمس وعيها بانتمائها الوطني والقومي، فقد فوضت المؤسسات بعرض وعيها واستعراضه من خارج مهمات واقعية يجب / ويمكن أن تمارسها. وهذا الوعي المبوب والجاهز والمفترض تصنفه أجهزة الثقافة وتعممه دون أن يستثير المزاج الشعبي والقومي، مع أنها تؤكد على التربية القومية العقلانية والثقافة القومية المشتركة على الموائد والمناسبات المختلفة.

إن الكتلة الاجتماعية تتواصل بشكل أو بآخر مع ذاكرتها القديمة. وفي الوقت نفسه تستأنف حركتها باتجاه تأسيس ذاكرتها الجديدة. ولم يكن تجاوز المؤسسة الثقافية القديمة والجديدة وتعدد ثقافة كل منهما نتيجة وعي بضرورة التنوع والحركية والصراع بين الاتجاهات والأوضاع والآراء. ولم يكن أيضاً جزءاً من «التسامح» من حيث الاختلاف الأيديولوجي، أو بحثاً عن الوحدة الممكنة.

هذا التجاور والتعدد يكمن في أساس تظاهرات التأخر العربي وانقساماته المجتمعية والسياسية التي تؤدي مع التراكم غير العقلاني لمؤسسات الثقافة

وأجهزتها القديمة إلى نوع من «النمو» الثقافي بدلاً من «وحدة» نوعية تغني وتنمو بالتعدد والتنوع..

هل يعني ذلك استبدال التعارض القومي والطبقي بالتعارض الثقافي وبتعارض الاتجاهات والآراء والثقافات والتيارات الإيديولوجية؟ وهل يعني الانتقال بمشروع الهوية إلى مستوى ثقافي فحسب؟

إن إعادة النظر في مشروع الوعي العربي لا تفترض أولوية الثقافي على القومي أو الطبقي أو الاقتصادي، لأن القومي يتضمن الثقافي، ويتطلب دراسة الحوار مع الذات ومع الآخر في السياق الثقافي بخاصة. فالتأثيرات الثقافية، بما تحمله من «نزوع» توحيدي أحياناً تبعث الاضطراب والتناقض في البنيات المجتمعية والجماعية التي ما زالت قيد الإنجاز. كما أن وسائل التأثير الإيديولوجي التي تفترض «التوحيد» تمارس شكلاً من أشكال العدوانية ضد نمو الإنسان العربي من الداخل، مما يسرع في تفاقم الاستلاب الثقافي والشقاء العربي.

إن عدوانية ما تتجلى في عزل الإنسان وتغريبه عن قضاياها الجوهرية بدلاً من الاستجابة لحاجاته الجديدة وتطويرها، سواء اتخذ «العزل» شكل التسلية المجانية أو أسلوب تصدير الوعي الجاهز والمباشر والمؤدلج، أو اتخذ طابعه الاستهلاكي بدلاً من تنمية الإنسان العربي ومساعدته على التكيف مع إيقاعات متغيرة لعالم يتطور باستمرار، ويتطلب توكيداً لروح البحث والاكتشاف والإبداع.

وفي هذه الحالة فإن إعادة النظر في مشروع الوعي العربي تتصل بشكل أو بآخر بإعادة النظر في النظم الثقافية العربية الراهنة..

إن حوار النخب أفرز اتجاهات و«منظومات» فكرية متنوعة في مشروع الوعي العربي الأول، سواء ما اتسم منها بطابعه الإسلامي - العروبي، أو العروبي - الإسلامي، أو العروبي - الليبرالي. إلخ. وكانت هذه «المنظومات» محاولة مشروعة للبحث عن الهوية الاجتماعية والثقافية. وكان الصراع بين هذه المنظومات يعبر عن أزمة الانحطاط والتحول معاً، هذا الصراع الذي يوجه العملية الاجتماعية نحو الاندماج والنمو في إطار عقلاني، على الرغم من العلاقات الاقتصادية التقليدية والبنى المجتمعية المتأخرة.

ولكن حوار النخب لم يصنع «نظاماً» ثقافياً ديمقراطياً قومياً وعلمانياً دينوياً، عل الرغم من «الطابع» القومي الذي يسم اجتهاداته المذهبية والفكرية. وكانت مفهومات مثل: (الشعب والوطن والأمة والقانون والدولة والإصلاح الاجتماعي..) تتسلل بغموض أو بوضوح إلى أدبياته في سياق تشكيلة اجتماعية غير تاريخية ومتأخرة.

وربما كان غياب الكتلة الاجتماعية عن هذا الحوار العلني في مرحلة، والسري - العلني في مرحلة أخرى عاملاً استثنائياً ومهماً يفسر اقتصره على جيوب وفئات اجتماعية تبحث فيه عن نوع من «الخلاص» الفئوي بذريعة بعده الوطني أو القومي أو الطبقي أحياناً.

إن تغيراً ما يحدث في البنى الاجتماعية والقوى الاجتماعية، دون أن يفرز تغيراً «نوعياً» في القيم والمنظومات والعلاقات لدى الكتلة الاجتماعية، بينما

تراجع النخب التي كانت تبشر بالإنقاذ القومي وتدعو له، وتحلّ القيم القسرية والمنظومات الواحدة كعامل من عوامل القهر الاجتماعي، لتتضاف مع قيم التأخر والانحطاط.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن إمكانية مشروع للوعي العربي يرّم ويتجاوز المشروعات الثقافية التي قدمتها النخب أو ما تزال تقدمها المؤسسات الثقافية القديمة الجديدة.

إن إعادة الاعتبار للحوار مع الذات واندماج النخب بالكتلة الاجتماعية للبدء منها والارتقاء بها، لا يشكل مشروعاً راهناً فحسب، بل يشكل مقدمة مراجعة نقدية لإشكالية الهوية. وهذا يتطلب بدوره المراجعة النقدية لثقافة المؤسسات ومؤسسات الثقافة.

هذه المراجعة ممكنة وضرورية أيضاً على الرغم من تظاهرات التأخر لعربي والتبعية العربية.

يتصل الحوار النقدي والثقافي، وينقطع في حياتنا الثقافية العربية حول موضوع الهوية والهوية الثقافية، وتستعاد أسئلة الهوية وأسئلة الحداثة في خطاب «النخب» العربية النظري والثقافي. وتحاول «المؤسسة» القديمة أو «الحديثة» أن تقترح إجابات متنوعة، قد تكون ممكنة ومشروعة، بمعنى ما، على تلك الأسئلة!

ولكن إلى أي مدى يستكشف هذا الحوار معاناة الجماعة العربية وعلاقتها مع ذاتها ومع الآخر؟

وهل تقدم أسئلة «النخبة» أو «المؤسسة» الثقافية إجابات تطمئن إليها الجماعة، وتعبر عن وجدانها؟

ولماذا يتقدم خطاب الحداثة، ليتراجع خطاب الهوية؟

وكيف انفجرت أسئلة الحداثة العربية بالتضاد مع أسئلة الهوية في مشروع «النهضة» العربي و«التقدم» العربي في حياة الجماعة القومية بعامة؟

ولمّ انكسر خطاب الهوية في مرحلة زمنية متأخرة أمام وقائع الاقتصاد والسياسة والثقافة في علاقتها مع العالم والآخر؟

هكذا تتطلب الوقائع شكلاً من أشكال «تأمل» الذات ووعيها، بعد المجابهة مع العالم والآخر، وفي أثنائها، وبعد إدراك «هزيمة» الذات أمام وقائع

تشرطها، وتحذف الاستجابة العقلانية تجاهها، وفي أثناء التفاعل مع معاناة الجماعة العربية وشقائها الموضوعي.

ويشكل مفهوم الهوية والارتقاء بخطابها جزءاً من تأمل الذات ووعيتها، بالقدر الذي تنتمي فيه مجابهة الآخر والتواصل مع زمن العالم إلى توفير الشروط الإنسانية لذاتٍ تنجز مصائرهما، ولا زالت تنجزها، لعلها تحقق وجوهاً - في - العالم، أو تلتحق بزمنه على الأقل، فتكتنه عوامل عذابها المادي والروحي.

ويستدعي وعي الذات الحوار العادل الذي ينتمي إلى الواقع والتاريخ والتفكير والعمل، حتى لا يتحول إلى حوار داخلي مغلق، أو إلى حوار أصم، وبخاصة عندما يتصل بمعاناة ذاتية، تتدخل الوقائع في مستوى حضورها وغيابها، وإن تقنعت بأفكار الآخر وأدواته النقدية.

لقد كان خطاب الهوية خطاباً مشروعاً دائماً، ما دام ينتمي إلى معاناة الجماعة العربية، على الرغم من أنه كان يقتصر في هذه المرحلة أو تلك على «جيوب» ثقافية تتعثر، وتتبعثر، تبعاً للوقائع المتغيرة، سواء أدعت إليه «نخبة» ضائعة وحائرة في تعيين إمكانيات المشروع الثقافي العربي، أم شاركت فيه مؤسسة ثقافية حديثة أو شبه حديثة، وسلطة ثقافية حديثة أو شبه حديثة.

وما يزال هذا الخطاب «يحاور» أصوله، ويحاول أن يعي محنة الجماعة العربية في تفاعلها مع ذاتها وتاريخها وواقعها وتفكيرها وعملها، وأن يفهم هذه المحنة!

ولكن كيف يبنى الوعي النقدي مفهوم الهوية أو الانتماء عندما تتجه
«بيانات» الحداثة في البيئات العربية المختلفة إلى «تهميش» ميراث الجماعة
الروحي؟

ألم تشغل «الحداثات» العربية بغربتها الداهشة أمام الغرب أو «الآخر»،
لترى في انتمائها إلى زمن العالم بديلاً للانتماء إلى زمن الأصول، ويتناقض
الوعي بالمستقبل مع الوعي بالتاريخ؟

ومن أي ميراث صعدت، أو تصعد؟

يختزل حوار النخبة الثقافية وبرنامج مؤسسة «التقدم» الثقافي خطاب
الهوية، وينحث كل منهما عن «إجراءات» تلي متطلبات الكتلة الاجتماعية،
وينظر إلى حضور البديل الثقافي من داخل البرامج والخطط. وقد يفترض في
هذا «البديل» الثقافي أو ذاك أنه يجد الهوية الثقافية والإبداعية

ويُسأَل مفهوم الهوية كعامل من عوامل التكوين الروحي الذاتي المستقل،
فتجابه «النخب» ميراثها الذاتي وميراث الآخر، وتتقبلهما، أو ترفضهما تبعاً
لشروط وعوامل موضوعية. وبين موقف الرفض والقبول قد تنقطع الحوارات
النقدية، بدلاً من أن تتواصل، وينعكس حضور الهوية العقلاني والشفاف
والفعال.

وتتقاطع الحوارات مع مراجعة الذات النقدية، سواء أُعبرت عن أهداف
«المؤسسة» الثقافية وسلطتها الثقافية، أم ارتبطت بتساؤل «نخب» و«جيوب»
من خارجها ومن داخلها. ومع ذلك تستبعد معاناة الجماعة الثقافية الحية
وأعماقها الحية والملهمة. وتتوجه بالإعلام المؤقت الذي قد يحتفل باللغة والفكر
والشعر!

ألا يتطلب حضور الهوية في الفعل الإبداعي والنقد الثقافي التواصل مع قاع الكتلة الاجتماعية والتفاعل مع تاريخها الواقعي ومصيرها ووجدانها، بدلاً من الوصاية الثقافية «النخبوية» أو المؤسساتية؟

وكيف ينمّي هذا الحضور احتمالات المستقبل الثقافي والتفاؤل الواقعي التاريخي به؟ ومتى يندغم مع فضاء حر للإبداع والثقافة؟

إن خطاب الهوية يرتبط بحاجة وجودية للانتماء بالقدر الذي يساعد فيه على تكوين المشروع الثقافي الذاتي المستقل ومشروع الوعي الذاتي، وإن تعلّق بتلبية حاجات مؤقتة أو متطلبات طارئة.

ولكن «النخبة» أو «المؤسسة» اكتفت بعلاقة انفعالية مع هذا الخطاب. واقتطعت بعض أجزاء الميراث الروحي الشاسع، لتعلن عن شرعيتها وانتمائها لأصول الجماعة الثقافية أو الروحية، ولتتظاهر بالحاجة الوجودية إلى الذاتية والاستقلالية، وتتجاوز الغربة والغربة عندما تعلن الجماعات الاجتماعية، بشكل قوي ومكثف، عن وجودها - في - العالم الذي ألغته النخبة والمؤسسة.

وربما استطاعت «تجارب» إحياء التراث العربي وبعثه في مشروع النهضة العربية ومشروعات الاستقلال الوطني فيما بعد أن تخلص لخطاب الهوية، وأن تدمج بين قيم التراث الكبرى وقيم التنمية والتجديد. ولكنها تراجعت، وتراجع، أمام الحضور المكثف للآخر الذي تتدخل مؤثراته المباشرة وغير المباشرة فيها، إذ عكست «فرضية» التغيّر وضرورة «الانتماء إلى العصر» كهاجس يكمن في داخل فرضية التغيّر - مشروعات مختلفة حديثة وشبه

حديثه، تجاهلت مفهوم الهوية، أو عزلته إلى هذا الحد أو ذاك. بل إن فرضية التغير استدعت نقد خطاب الهوية بأشكاله المتنوعة ومستوياته المتعددة، وبخاصة بعد أن تفجّرت الأسئلة الخاصة بالحدّات العربية والتقدّم العربي مرتبطة مع «حلم» الديمقراطية و«حلم» العدالة و«أوهام» مجتمع الحدّات.

وانكسر خطاب الهوية بين وقائع سياسية ووقائع اجتماعية تصرّح بالانتصار والهزيمة. وتظاهر خطاب «الحدّات» أو «التقدم» لدى «النخب» وفي «المؤسسات»، كأنه الخطاب الرئيس الذي يواجه «إنتاج» المجتمع أو تكوين الجماعة القومية الذي ينغلق على بنى الفوات والتقليد والتأخر. ولكن خطاب الحدّات لم يلبث أن تراجع أمام وقائع مفاجئة افترضها الوجود - في العالم ومحاولة الانتماء إليه، والتواصل مع زمنه الثقافي الذي يختلف عن زمن تعانيه الجماعة القومية، وتستلهمه.

واستعاد خطاب الهوية تأمل موضوع الأمة والمستقبل والإبداع والذاتية المستقلّة في زمن ثقافي تتداخل فيه أزمنة الذات مع أزمنة الآخر، ويفترض فيها أن تبدع هويتها، وتجدد انتظامها في زمنها وزمن العالم، وتوظف الاحتمالات، التي تمتلئ بها متفاعلة معه ومع الأفكار والأدوات التي يختبرها «تقدم» العالم، بدلاً من أن تكون «موضوعاً» له ولأدواته ولأفكاره فحسب.

ولذلك فقدت هذه المؤسسة البديلة أو تلك الفئة النقيضة جاذبيتها وفعلها فيما بعد أمام حنين الجماعة إلى الهوية وتواصلها معها، بعد أن استبدلت «قضايا» الهوية بأفكار حديثة ونظر إلى هذه القضايا كجزء من ميزات يمسّ

التأخر التاريخي، أو ينطوي عليه. ولم تستطع «أقنعة» الحداثة أن تتداخل مع نسيج الكتلة الاجتماعية ومشاعرها.

كيف يتبدى التفكير والعمل من داخل فضاء الهوية الكلّي والشامل بدلاً من أن نختار نافذة منه أو أكثر لنطل عليه وعلى العالم، أو نختار نافذة ضيقة أو واسعة من العالم تتجاهل فضاءنا الثقافي، بميراثه الروحي، وتنكره، وتحرض عليه.

ما زالت «الأفكار» البديلة وشبه البديلة تقترح، عبر وفائها لمعاناتها القومية، المراجعة النقدية للحياة الثقافية العربية في علاقتها مع ذاتها ومع الجماعة القومية. وترى أن الانتماء إلى زمن العالم يتطلب الانتماء إلى الزمن الذاتي للأمة، ويتفاعل معه، وإلا امتلأت التجربة بأوهام فكرية مؤقتة و«طقوس» نظرية طارئة، فقد «تقنعت» استعارة المناهج وأدوات البحث والأفكار بالحداثة، ولم تتكيف مع موضوع الهوية، بالإضافة إلى أنها أوحى بنوع من «الاستلهام» الذي يقطع بعض تاريخ الجماعة، لعله يستجيب لرؤيتها، ولم تنشغل برؤية شاملة لتاريخها الكلّي.

هل تستمر النخب المتفاوتة المتباعدة والمتقاربة، المشروطة بالتأخر في وعي ذاتها؟ وكيف تستمر في وعي ذاتها؟ وهل تستطيع الجماعة القومية المشروطة بالتأخر والفوات أن تبني مؤسستها الثقافية البديلة؟

يزدحم المشروع الثقافي العربي بالمفاهيم المختلطة التي تطفو عبر تظاهرات ثقافية موسمية بإعلاناتها القديمة والحديثة، دون أن يجسد المعنى المنتمي إلى خطاب الهوية في الأمكنة العربية المختلفة، ويقتصر على «جمهور» ما أو «فئة» اجتماعية وجماعة «طبقية».

وقد يفسر اختلاط المفهومات وتداعيتها تلك الميول الفئوية وما قبل القومية بعامة، وعدم قدرتها على تأسيس ثقافة «أمة» في الوقت الذي تحاول فيه أن تنشغل بثقافة «سلطة» سائدة أو مضادة وبثقافة جمهرة أو فئة..

ويتداخل المشروع الثقافي السائد أو الشائع والمشروع المضاد أو النقيض، ويشرّع كل منهما لذاته، ويشترك كل منهما في تشكيل ظاهرة البيات الثقافي والروحي والاستهواء أمام (الآخر)، أو أمام فكرة (الحداثة) و(التقدم) بعامة، ويشيعان نوعاً من الحركة العقلية الزائفة والغامضة.

فما الذي يدل عليه «تراكم» نزعات فكرية تُستعار، وتشاع في هذه البيئة الثقافية أو تلك؟ وهل يشي التراكم بالتعدد والتنوع، أم أنه يمثل شكلاً من أشكال المؤثر «الخارجي»، ويعبر عن ضياع الفضاء الفكري العربي وتشوشه؟ ألا يهدّد بفقدان الاستقلال والذاتية؟

وهل يختلف التأثير الصادم أو البدائي بالنزعات الإبداعية الغربية عن التأثير بالنزعات الفكرية؟ ومن أين يبدأ المشروع الثقافي المستقل؟

لم ينجز خطاب الهوية مهمته في التنوير الذي يرتقي بتفكير «النخب» و«الجماعات». ولم تكن أسئلة الحداثة أو إجاباتها قادرة على «تحرير» الجماعة وتطوير أفعالها وتنمية سلوكها.

ويظل المشروع الثقافي العربي تابعاً للوقائع بدلاً من أن يمتلكها، ويكيّفها تبعاً لمتطلبات الجماعة وحاجاتها. وتردّد إجراءاته الحديثة صدى (الآخر) المباشر وغير المباشر، بعد أن كانت الإجراءات القديمة تردّد صدى الماضي أو التراث والتاريخ وتكرّره.

ويتأكل بين مرحلة وأخرى أو حدث وآخر، لأنه يتشكل من خارج وقائع «التنوير» و«التحرير» الذاتية وعواملها المتتمية، ويستعير بدائل وأدلة تماثل مع «رؤى» النظم و«أوهام» القوى السائدة المضادة. ولذلك لم يكن الصدى العلماني الديمقراطي والحديث في ثقافة سائدة «شبه حديث» أو في مشروع ثقافي (شبه حديث)، تحركه رغبة واضحة أو غامضة ونية طيبة أو غير طيبة، إلا الوجه الآخر لذات غائبة وضائعة، قد تستلهم أدوات الآخر، أو تنقد ذاتها، ثم تنقد الآخر، ثم تجابه فضاء ثقافياً تتجاوز فيه الغربية والغربة والطرافة، ويتضح العجز والإحباط، يعلن العمل الثقافي أو الإبداعي هزيمته أمام وقائع الهزيمة وهزيمة الجماعة..

وما يزال التساؤل الصعب عن العوامل التي تشرط الكائن العربي، فتدفعه إلى تأسيس زمنه الثقافي المستقل، أو تحبط إنجاز هويته!

وما تزال الوقائع القديمة والجديدة تفرض إعادة النظر في سؤال الحداثة، ومفهوم التقدم عبر علاقته بخطاب الهوية!

ولكن كيف توظف المراجعة النقدية مستوياتها الأنطولوجية والمعيارية، دون أن تتحول بخطاب الهوية إلى خطاب إيديولوجي؟

وهل يستكشف العمل الثقافي أو العمل الإبداعي مهماتهما في التنوير، دون أن يلتحق هذا أو ذاك بسلطة ثقافية سائدة أو شائعة وبيئات ثقافية وشبه ثقافية مشروطة بالفوات والبيئات؟ وكيف توظف أسئلة الحداثة من داخل خطاب الهوية، ومن أجله؟

يجرّض المشروع الثقافي العربي على التساؤل!

وتتكاثر الأسئلة..

ينفتح المشروع الثقافي العربي، بنخبه الحديثة وشبه الحديثة، وبمؤسسته الثقافية الحديثة وشبه الحديثة، على الآخر وعلى العالم بأشكال متنوعة..

ويتظاهر (الانفتاح) كجزء من التلقي والاستقبال لخطاب (الآخر) المختلف، أو كمؤثر صادم ودهاش، أو كغزو خارجي ضاغط. ومع ذلك فإن النخب، أو المؤسسة، تعلن إخلاصها لأهدافها، وتصرح باستقلالها. وترى في تعبيرها عن هويتها مصدراً للحنين إلى الأمة الذي يتجسد في الأمل المشترك والمصير المشترك.

وتجد في (الانفتاح) على العالم والآخر علاقة دسمة وصحية، تخدم «تمثّل» مشكلات الزمن الإنساني الواحد، وتبني حضورها فيه، فتبحث برامجها وإجراءاتها عن عناصر تكيف بوساطتها مع مشروعها الثقافي العربي، وتكيف مؤثرات (الآخر) تبعاً لمتطلباته. وتتحرك بين الهدف الجميل المعلن والبرنامج المضطرب والعاجز، وتتقدم بين اليأس والأمل!

وقد ترى المؤسسة الثقافية إلى مشكلاتها كجزء من مشكلات العالم أو الآخر، فتسوغها بتشابه المشكلات (الإنسانية) وتمائل المعاناة لدى الآخر والذات، فمعاناة الذات الثقافية والمعرفية نمط من معاناة يفترضها نموها ونمو الآخر في العالم. وكأنّ العوامل التي تشرط معاناتها تشرط معاناته أيضاً. وتلغي عوامل موضوعية وعوامل ذاتية مشروطة بمكان وزمان تتعين بهما، وتنتمي إليهما «ذات» مختلفة، تعبّر عن صيرورة كتلة اجتماعية يختلف تاريخها وواقعها عن تاريخ الآخر وواقعه. وربما تكون جزءاً من عالم يتغير، ولا بد أن تتغير معه وفيه ومن خلاله.

ولكن ما المعنى الذي يحمله التغير إذا كان نوعاً من الصدى للتغير في العالم، وليس جزءاً من سيرورة واعية؟

لا ينطلق الانفتاح على الآخر والعالم من معطى ذاتي إذاً، وإن لاحظ بعض النقد النظري والثقافي والعوائد الإبداعية أن (الذات) تنمو، وتتطور من خلال علاقة (خارجية) مع الآخر، وبأدوات الآخر. وكأن (الذات) تمارس وجودها بأدوات غير ذاتية، توظف بشكل غير عقلاني من خارج أنموذجها التاريخي المختلف ووقائعها المختلفة، بدلاً من وعي اللحظة الذاتية بوساطة وعي ما للحظة الآخر التي تتماهى فيها لحظة الذات، فيؤسس المشروع الثقافي ذاته على (مجهول) الآخر، دون أن يختبر ذاته، إن لم يكن محل اختبار للوقائع فحسب، ما دام لا يجادل أصوله الذاتية في العمق، سواء أسلم بها وأحيها، أم استنسخ معطياتها ومطلقاتها. وتجاوز الذات الآخر مدركة امتيازته وتفوقه، لعلها تساويه، أو تكافئه، أو يعترف بحضورها لدى الآخر على الأقل.

وتتنوع فرضيات الانفتاح على الغير. ولا يطور تنوعها حواراً فعالاً بين الاتجاهات أو تحولاً عميقاً في الميول، يبني فعلاً واحداً نامياً ومغايراً ومختلفاً، يكتسب معناه من تراثه الذاتي ونموه التاريخي الذاتي. وينحسر التفاعل الإبداعي والثقافي أمام أنموذج (مؤسساتي) للتعددية الثقافية، تستنسخ صورة عن تعددية الآخر، ومن الخارج.

وينعكس هذا النوع من التعددية في تراكم الأفكار والمذاهب. وليس في ارتقائها ونمو العلاقة فيما بينها، ما دامت تهجر هويتها عبر «صدّات» لوقائع خارجية وداخلية، ولا تنفذ إلى أعماق الكتلة الاجتماعية التي تضم حركة

الأمة وحيويتها، بل تكتفي بملاحظة ذكية أو غير ذكية لصمت العباد
وكربتهم!

وتستمر معاناة البحث عن المعنى والهوية والمصير كجزء من مشروع ثقافي
ينقطع عن ذاته، ويتواصل مع الآخر. يتصل بذاته، ويجابه الآخر مجابهة لفظية.
ثم تنفجر وقائع الموضوع السياسي، فتحذف هذه المعاناة، أو تؤجلها، وتؤجل
الانشغال بمفاهيم الهوية والمصير والأمل والمعنى والتراث الثقافي ووقائع
التاريخ والذات التاريخية وغيرها.

تداول الأيديولوجية (المؤسسية) مفاهيم مؤقتة وخافية وغير قادرة
على تنمية المشروع الثقافي القومي، لأنها اقترضت من الاقتصاد وسلطته
وسلطة السوق وسياسة السلطة، وطفئت بمفرداتها النفعية الزائفة التي توظفها
في خدمة الإعلام الشره والدعاوة المباشرة وغير المباشرة.

وتعكس أيديولوجيا المؤسسة «حادثة» الغربية المعرفية والثقافية و«غربة»
الحداثة في المشروع الثقافي القومي، التي تضر الحنين الضائع إلى سماء الأمة
وأرضها معاً، فمصادرها المباشرة وغير المباشرة لم تكن بفعل ذاتي، أو استجابة
لفعل نام وواع، وإنما تكونت عبر مجابهة مرئية أو غير مرئية، تقترحها
«حادثة» الآخر، سواء أ تجلّت على مستوى أيديولوجي وفلسفي وثقافي، أم
«تظاهرت» على شكل نتائج إبداعية أو نقد نظري وثقافي، أو ضمن
مستويات فنية ومظاهر جمالية!

إن «إجراءات» المؤسسة مشروطة بعوامل خارجية تحددها العلاقة مع
الآخر بخاصة، وبعوامل داخلية تتضمنها العلاقة مع سلطة المؤسسة ومؤسسة

السلطة التي تصممها، وتشرع لنواظمها ومعاييرها. ولذلك تبحث حداثتها الغربية والمؤقتة والنفعية عن تحقق مباشر ونتائج مباشرة يسوغها الإعلام والخطابة والاستشارة والتحريض، بدلاً من معالجة الوقائع وتكوين وعي نقدي يطابق الواقع، ويرتقي بعمل الكتلة الاجتماعية وتفكيرها.

وتنوب المؤسسة عن الأمة، وتستبدل سلطة الأمة بسلطة الفئة أو الطبقة، وبسلطة الجمهور أو الجماهرة. وترى في وعي «جيوبها» الخاصة بها دليلاً للحدثة أو للتقدم والتطور!

يلغي واقع المؤسسة غير المعقول وغير العقلاني مغامرة المعنى التي تكون الجماعة، وتؤسس للبحث عن الهوية، بالقدر الذي يخيل فيه لمن يتابع تظاهراتها أنها تختبر الأصول، وتصعد في ثقافتها وإبداعها من جمرة الأصول.

إنها تحلم باليوتوبيا الخاصة بها بدلاً من يوتوبيا الأمة، عندما يتواصل الحلم مع سلطتها ويندغم بها. وتهجر موضوع «الهوية» عندما يتعارض مع سلطتها الدنيوية، وتتكر فيها أسئلة الحدثة لسؤال الهوية!

وتنقطع المؤسسة عن الإبداع الثقافي بدلاً من أن تضاعفه، ويتكاثر من داخلها. ويغترب العمل الإبداعي عبرها بالقدر الذي تغترب فيه فعاليات النخبة الثقافية عن واقع المؤسسة وفعاليتها، وتتجاهل «معاناة» الكتلة الاجتماعية، ومتطلباتها، لتكتفي بجمهرتها وتظاهراتها.

ما علاقة المؤسسة الثقافية العربية إذاً بالتنوير العربي، وبحلم النهضة، وبحنين «النخبة» إلى الأمة؟

وهل «تجاهد» من أجل وعي مختلف أو بديل؟

ولماذا تتآوى فيها الميول والاتجاهات الفكرية، وتتفق، وتتوافق، وتبشّر بالحرية كموضوع رئيس للثقافة، وبالأمة كموضوع للهوية، ثم تكسر حوارها مع الذات، وتستعيده؟

تهجس بالأنوار، ولا أنوار، وبالهوية كعنصر غائبة، وبالأمة من خارج وحدتها، وبالثقافة بعيداً عن المعاناة، وبالجماعة كجمهور، وبالذات كموضوع، وبالأمل الثقافي كسوق!

قد يكون احتمال مشروع للتنوير العربي ممكناً وواقعياً ومعقولاً، تتضمنه حركة العباد والواقع وعلاقات الكتلة الاجتماعية، وتطور قواها وعلاقاتها. ولكنه ما زال احتمالاً ينفعل بالخارج وبمشروعه المغاير والمختلف، فتلاحظ فيه مؤثرات فلسفية متغايرة متبدلة ومفاهيم نظرية متوزعة ومبادئ فكرية متناقضة، تبعاً للتكوين الفلسفي والثقافي لنخب قديمة وشبه قديمة ونخب حديثة وشبه حديثة، أو تبعاً لفضاء المؤسسة الثقافي والإبداعي!

وربما تضر التناجات الثقافية والعوائد الإبداعية «تاريخ» تنوير ما، ولكنه تنوير يدهش بالحلم لا اليقظة، وباليأس لا الأمل. ويتأمل «تقدم» الآخر أكثر مما يؤرقه «تأخر» الذات..

وتستمر «دعوة» جزء منها إلى الاستقلال والخصوصية والذاتية ومواجهة التقليد أو التغرب و«التفرنج» أو الغزو الثقافي، ودعوة جزء آخر منها إلى التفتح و«الانفتاح» أو التفاعل مع العالم والتواصل مع نتائج الحضارة والتقدم وغيرها من المفاهيم والأفكار و«الألفاظ» التي تتعامل معها

«أنواع» من النقد النظري والنقد الثقافي. وتتداولها ميول وتيارات وتنوعات مختلفة، مما يستدعي «إعادة النظر» الدائمة في عوائد الأيديولوجيا والثقافة القرينة، وفي عوامل نشرها وتعميمها، وإن كانت فعاليتها تقتصر على «جيوب» سلبية أو ضامرة في النسيج الاجتماعي!

لم تندغم المؤسسة الثقافية العربية مع مشروعها الثقافي القومي، ولم تتحرك بفعل ثقافي وإبداعي راقٍ وموحد، يبصر «بيات» الأمة وعجزها، وقدراتها وحاجاتها أيضاً. وهمشت إلى مؤسسة أيديولوجية متواضعة تدفعها عناصرها الداخلية إلى المحافظة والثبات والتقليد، مهما كان «نوع» فرضياتها الثقافية، وتتعارض بيئتها مع فرضيات التفاعل الثقافي والإبداع الثقافي والتكوين النقدي على الرغم من «المنشط» اللفظية و«مواقف» الدعاوة والإعلام، وبخاصة عندما تشرف عليها هيئات تجدد فيها مجالاً للاستملاك والتجريب!

هكذا ينعزل الوعي الثقافي عن الموقف النقدي «المضاد» أو «البديل»، وعن الحوار والتفاعل والنمو. وتهتم النظم الأيديولوجية، بمؤسستها الثقافية وغير الثقافية، باستبعاد العوامل التي تؤسس للمشروع الثقافي القومي وعناصر البحث عن منظومة فلسفية عربية أصيلة وحديثة في آن واحد معاً، تتفاعل مع التراث التاريخي الحي، وتبعث أصوله المعرفية والاجتماعية من داخل وحدة الجماعة التي تبرز فيها هويتها المستقلة ومعاناتها الثقافية الذاتية.

وتستبدل سلطة الأيديولوجيا القديمة بسلطة الأيديولوجيا الجديدة، بعد أن تحولت كل منهما إلى سلطة «تقليدية» تكتفي بذاتها وبحضورها الخامد، بعيداً عن الاتصال بالجماعة والتواصل معها، والحوار مع وحدتها ومصيرها المشترك.

وتعكس الوقائع بين مرحلة وأخرى صمت الجماعة أو حيادها أو تضادها السليبي مع المؤسسة بعامة. وهذا يفسر انتظارها الشقيّ والمعذب لخلاص ما ينفجر به هذا الحدث الخارجي أو تلك الانهيارات الداخلية التي تتعاقب فيما بينها.

ما تزال «الجماعة» إذاً خارج أي مشروع أيديولوجي أو أي مشروع ثقافي تبشّر به «النخب» أو تهبه «سلطة» المؤسسة. وما تزال محتتها تتجلى في «عزل» الثقافة والإبداع عن الواقع والفعل والحياة والجماعة، وعلى الرغم من «أجواء» الدعاوة المؤسسية أو النخبوية.

إنها كتلة صماء بمعنى ما، «توجد» من الخارج!

ولكنها تحتوي على نسيج غريب وضائع ومختلط من الأفكار والتصورات القديمة والجديدة ولم تستطع الممارسة الأيديولوجية في الواقع والحياة أن ترقى بها إلى «بمجمع» أو «شعب» أو «أمة». ولم تقدّم بها نحو وعي ذاتها وممارسة هذا الوعي بحرية. ولم يصعد بها تاريخها الذاتي نحو سماء مستقبل يكتنه مشاعرها وأفكارها ومعاييرها وتقاليدها..

ومع ذلك، لم تزل المؤسسة، بتمائلها واختلافها، وبعلاقتها مع النخب القديمة والجديدة وشبه القديمة وشبه الجديدة، تعلن أصالتها ووحدتها، وتسترد الفرضيات القديمة فرضيات جديدة أو حديثة تحاور مكونات المشروع الثقافي الذاتية والمشاركة، وتؤسس لنوع من الاستقلال المعرفي دون أن تمس العلاقات القديمة والأعماق القديمة!

فكيف تنمي المشاركة الثقافية والإبداعية النقدية فسحاً تنفصل عن الواقع، لتتصل بالتاريخ وتتصل بالواقع لتنفصل عن التاريخ؟

وهل يعكس التغير، بفرضياته وأوهامه، موقفاً إيجابياً شاملاً وكونياً، قادراً على وعي الذات ووعي الآخر في حركة متصلة؟

تشكل عوامل الاختلاف والتضاد داخل المواقف الثقافية والإبداعية، لا تنمو، وتتطور، وتنتشر في علاقات عادلة، وإنما تخضع في مراحل مغامرتها المختلفة لنظم حديثة وشبه حديثة، تردّد أفكارها وتكرّرها، وتصف المفهومات، وتشرحها، بدلاً من استكشاف إبداعي وعقلاني، يحفز على التأمل النقدي والحضور الثقافي المتكافئ والتسامح النظري العقلاني.

وينشغل العمل الثقافي بتكوين رموز وأوهام حديثة بمستويات تختلف وتتشابه، فينكر أسئلة واقع تتغير فيه الجماعة، وتنفجر احتمالاتها الداخلية وإمكاناتها العميقة بدلاً من أن تكتنه أعماقها القديمة والجديدة، ويستكشف الموقف النقدي حركته بين الذات والموضوع والداخل والخارج وقشرة الوقائع ونواتها..

كم «هبة» تنتظر الجماعة، هبة من الأرض، وهبة من الفراغ!
كم «نصر» تصير عليه، وكم «هزيمة» تتوقعها بين لحظة للبيات ولحظة للعمل، لحظة للموت ولحظة للولادة!

تتآكل أهداف المشروع الثقافي ومفهوماته المعلنة والمضمرة، الغامضة والنواضح، أمام أهداف السوق والربح والخسارة، وأمام أهداف تشيعها قوى وشبه قوى وعلاقات وشبه علاقات عاجزة ومشوشة، تلحق «معاناة» الكتلة الاجتماعية بأفكار السوق البدائية، وتهبط بمفهوم التقدم إلى مفهوم اقتصادي

فحسب. وتنزوي بالعمل النظري، وتزدري العمل النقدي، وتؤجل الإبداع الثقافي أو تختزله إلى مهنة ساذجة ومتواضعة، وتحذف الحوار مع الموضوعات والأسئلة الكبرى التي تتصل بمفهوم الأمة ومعطياته ومضاعفاته، لتكتفي بسجل خارجي مع الذات والآخر، وهو سجل لفظي وقاصر يتدىء لينتهي! تتكاثر مضاعفات الوعي المعلوم والمغلوب، وتتآوى مع استلاب الكتلة الاجتماعية الكبرى، ليتعزز «وعي» السلطة والمؤسسة والسياسة.

المشروع الثقافي العربي إذاً موجه في النهاية ضد «الذات» بوساطة مؤسسة تخرب بنيتها وتجاهبه الأوهام بدلاً من الوقائع، وتخرب زمن الثقافة الماضي والحاضر، بدلاً من أن تستكشف زمن العالم والمستقبل، على الرغم من أن «العوائد» الإبداعية والنقدية، بجمالياتها المتنوعة ومستوياتها المختلفة، تحت على تبني المشروع الثقافي المضاد والبديل، أو على بنائه. ولكن بشاراتها المتكررة والمكرورة لا تحمل إلا «شعرية» الوعي وجمالياته التي قد تكون مفاجئة برفضها وبقينها!

إنه يختار لحظته المؤقتة، فيهجر معناه، ويخلف حنينه العميق للأمة ووحدتها ومتحدها ومصيرها، فينحاز إلى الصمت أو السلب أو التعارض غير المجدي، ويتوقف أمام الحدث الجزئي لينتقل إلى حدث جزئي آخر. ويلتقط مفردات أسطورة الشقاء الغربي والهزيمة العربية أو النكبة العربية، فيعالجها كموضوعات «شعرية» أو «اقتصادية» يلهمها العجز والقوات والتردي. ويسترجع أسئلة وبدهييات كان يهملها أو يتجاهلها، ويحذف تساؤله عن

سلطة الواقع وتأخره، وتأخر سلطة أيديولوجيا وثقافة توظف رموزاً ومبادئ
قيماً ويوتوبيا تلغي الصراع، أو توجل العمل والتفكير المشتركين!

ما الذي تقدمه المؤسسة للمشروع الثقافي العربي؟
وأي «حوار» تصنع نخبه من خارج التغير المجتمعي؟
وماذا تعكس «سلطة» الوعي؟

وأيّن تبدأ «غربة» التحديث؟ وكيف تستمر؟ وأيّن تنتهي؟

يشر المشروع الثقافي العربي باليوتوبيا الضائعة، ثم ينكرها، ويشير
بيوتوبيا المؤسسة التي لا تلبث أن تنكره، وتستأنف نخبة أخرى البحث عن
يوتوبياتها وعن مؤسساتها، وتصنع كل جهة أقفاصها، وإن كانت لا تحب
الأقفاص!

تفاجيء التغيرات الكبرى المؤسسة العربية والنخبة العربية، دون أن
تشارك فيها، وإن دهشت بها، أو احتذتها، أو انسحبت أمامها، لتقتص من
ذاتها، أو تصمت..

وعلى أية حال فهي تهدم ذاتها بالقدر الذي تهجر فيه مشروعها الثقافي
العربي، أو تتبنى مشروعاً مختلفاً ينكر هويتها، ويصطنع تخطي حنينها إلى الأمة
وتجاوز وحدتها ومصيرها..

تستبعد عوامل التغير في نتاج المؤسسة ونتاج النخبة التساؤل في العمق عن
الهوية، والبحث في شروط الإبداع العربي والوعي العربي. وقد تحقق للجماعة
نوعاً من المتعة المؤقتة والواهمة بوساطة أدواتها الحديثة، مع أن تاريخ الوقائع
القديمة والجديدة يتطلب مجابهة فعالة وحية، تحلل عناصر الهوية وأبعادها

الملحمية، وتنتصر لها، وتجاهد من أجل مشروع ثقافي عربي يؤسس ذاته.
ويراجع وعيه مراجعة نقدية مستمرة!

لماذا ينكسر اختيار المؤسسة وسحرها؟

وكيف تتآكل المؤسسة بينها الحديثه وشبه الحديثه، ويختل حلم
«المنظومات» الحديثه وشبه الحديثه أيضاً؟

وهل يقدم نوع مختلف من المجابهة مع الذات إيقاعاً مختلفاً للوعي النقدي
والموقف النقدي؟ وأيّ إبداع ينمو في واقع للأنقاض يكسر الإبداع؟

هكذا يرجع خطاب النخبة إلى مطلقاته، ليكتشف هزيمته أو محنته وهزيمة
الرؤى والأفكار، أو ليسترجع يوتوبياه الضائعة بأدوات مجهولة ومستعارة!.

كانت المؤسسة الحديثة، وما تزال «حلم» النخبة الثقافية، منذ مشروع النهضة العربية الأول. فهي تعكس أمل التقدم والنهضة والحداثة والإبداع. وتعبر عن حوار نخبةٍ يجاهد لتكوين ذاتها في مرحلة تاريخية، وتتواصل مع العالم والآخر. وينتجه تصميمها نحو ملاءمة احتمالات الإبداع الثقافي والإنتاج الثقافي، وإن افتقر إلى عوامل مادية وروحية مختلفة.

إنها مؤسسة هادفة بمعنى ما

وقد تتراجع أهدافها وقيمها في أثناء الممارسة من مستوى إلى آخر. وتتحول «الأهداف» إلى مجموعة من «الإنجازات» أو «المكاسب» أو «المطالب» لا تتجاوب مع الحلم القومي الكبير ومصير الأمة، أو مع «نزوع» النخبة المتعالي ونياتها ورغباتها

ولكن هذا التراجع لا يلغي حلم الثقافة القومية والإبداع الثقافي والحنين الدائم الذي يتعلق بمصير الأمة وتراثها الحي.

قد تعبر المؤسسة عن سيرورة حديثة ومختلفة، تتميز من مؤسسة التراث العربي، على الرغم من المظاهر والاحتمالات المتنوعة والمتناقضة التي تتجاوز فيها، إذ يتأوى في فضاء روحي مشترك احتمال المجابهة والتغير مع قيم التسليم والثبات، ففقه المعاناة والتغير والتساؤل كان يتجلى، كاتجاه إبداعى، في

والنص الذي كونه ممارسة «الآخر» كنص حديث، ليس دليلاً مطلقاً أو نهائياً للتغيير، لأنه نص نسبي واحتمالي، يتطور تبعاً لتغير الواقع والعالم والآخر ولتطلبات التغيير المستمرة. فالنص «الحديث» أو «المستعار» يثير الأذهان والميول بمحاولة الاكتشاف والاستكشاف. وقد يلبي الفضول والاستطلاع. ولكنه لا يحرر «الذات»، ولا يغير في الوعي بالواقع، لأنه نص يرتبط من داخله بضرورة تاريخية مختلفة وبالعالم يصنع بناه وقيمه من داخل وقائعه أولاً.

ولذلك لم يحقق «تصميم» المؤسسة الثقافية، بشكل يوازي المؤسسة السياسية - الاجتماعية في واقع متأخر، تغييراً في الوعي ووعي الثقافة والإبداع، إذ ارتبط بمحاولة متواضعة أو عميقة للتغيير الاجتماعي في هذا المكان العربي أو ذاك، اعتبر فيه «الغرب» أو الآخر نمطاً نهائياً وشاملاً وكاملاً للتقدم، وإن طرحت السياسات والأفكار شعارها الخاص بالحياد أو الاستقلالية والخصوصية أو الأصالة، فقد كان تاريخ الغرب بالنسبة للقوى السائدة هو تاريخ العالم بشكل أو بآخر، مما دفع إلى تجاهل مكونات الإبداع الذاتي المستقل وعزل احتمالات تكوين ثقافة الأمة أو الجماعة أو الشعب، واستقرت، بمعنى ما، ثقافة «نخب» و«بؤر» و«جيوب» ثقافية منعزلة أو معزولة، تتقدم وتتراجع بين مرحلة وأخرى، دون أن يتقدم الخطاب الثقافي العربي باتجاه تكوين نزعات وتيارات فكرية وفلسفية ذاتية ومستقلة. وإن عكس وهماً بالاستقلال الفلسفي والأيدولوجي يفتقر إلى الممارسة الثقافية والفلسفية والإبداعية. وهو وهم «يفترض» بعض «النزعات» و«الحدوس» و«التأملات» التي تشكل رجلاً لحوار ضمني أو معلن مع الآخر والعالم.

أو ذاك، اعتبر فيه «الغرب» أو الآخر نطاً نهائياً وشاملاً وكاملاً للتقدم، وإن طرحت السياسات والأفكار شعارها الخاص بالحياة أو الاستقلالية والخصوصية أو الأصالة، فقد كان تاريخ الغرب بالنسبة للقوى السائدة هو تاريخ العالم بشكل أو بآخر، مما دفع إلى تجاهل مكونات الإبداع الذاتي المستقل وعزل احتمالات تكوين ثقافة الأمة أو الجماعة أو الشعب، واستقرت، بمعنى ما، ثقافة «نخب» و«بؤر» و«جيوب» ثقافية منعزلة أو معزولة، تتقدم وتتراجع بين مرحلة وأخرى، دون أن يتقدم الخطاب الثقافي العربي باتجاه تكوين نزعات وتيارات فكرية وفلسفية ذاتية ومستقلة. وإن عكس وهماً بالاستقلال الفلسفي والأيدولوجي يفتقر إلى الممارسة الثقافية والفلسفية والإبداعية. وهو وهم «يفترض» بعض «النزعات» و«الحدوس» و«التأملات» التي تشكل رجعاً لحوار ضمني أو معلن مع الآخر والعالم.

ويستعاد الحوار حول تراجع الموضوع الثقافي وتأكله، وتقدم الموضوع «السياسي» وتراجع موضوع الحرية أو الديمقراطية أمام هيمنة الموضوع السياسي، ما دامت الحرية تعتبر موضوعاً رئيساً للثقافة وللخطاب الثقافي، فليست الثقافة من عوامل تخديم الأيدولوجيا إعلامياً وتربوياً، ولو تدخلت في تكوين البنى والاتجاهات والميول تنويراً وتحريراً للكائن وللعالم، أو تطوّعت لتخديمها وانحازت إليها، واستأنفت التعليق على الوقائع والأحداث.

وما يزال الخطاب الذي تختاره المؤسسة الثقافية العربية، كما يبدو، خطاباً خاصاً بسلطة ما معلنة أو مضمرة، أتعلق بقضية التغيير الاجتماعي أم تعلق بعناصر الخطاب السياسي ما دام يتجه إلى «نوع» من التوحيد الشكلي

الخارجي للجماعة، بدلاً من الصراع والتفاعل مع الجماعة بأعماقها الحية وحاجاتها الخفية والواضحة ومستقبلها المشترك.

وما تزال احتمالات الإبداع العربي الراهنة احتمالات ذات بعد «نخبوي» فردي أو ذاتي أو شخصي، فمساهمة الجماعة في التقبل أو الرفض تعبر عن استجابة طارئة أو مؤقتة ورد فعل مباشر وآني تجاه ظاهرة الإبداع وظاهرة الثقافة. فالجماعة لا تجدد حتى الآن في «الإبداع» صورة عن شقائها أو مستقبلها، مع أن الأعمال الإبداعية قد تتضمن علاقة حقيقية أو زائفة بالجماعة وقد تبصر بمعاناة الجماعة وأملها.

إن أية مؤسسة مشروطة بسلطة تشريع لها، وتختار أنموذجها، وتراقب إجراءاتها بمعنى ما. وتتدخل لمعرفة اتجاهاتها الفعلية والممكنة، فتشكل سلطة السياسة مرجعاً لسلطة الثقافة وترتهن «أنواع» من المبادرة الإبداعية للمشروع السياسي وأنموذجه الأيديولوجي والفكري. وتتآكل العلاقات الموضوعية والإنسانية من داخل مؤسسة الثقافة، لتعكس رجوع العلاقة السلطوية التقليدية، فيحتوي الأنموذج السلطوي / السياسي أو النفعي الاختيار الإبداعي والثقافي بعمامة وإن تجاوزت حالات إبداعية وثقافية حدود السلطوي، أو «خرقت» بعض عوامله، واستدعت نقده والتناقض معه، ودحض أساليبه، لأن الاختيار الإبداعي ينمو من داخل موقف ذاتي مستقل أو تلقائي وعفوي.

هكذا يتكوّن الإبداع العربي من داخل ظاهرة تأخر السياسة وحضور الموضوع السياسي، ومن تأخر الواقع وتأخر القوى وانقسامها، ويواجه اختبار الواقع والتاريخ، الواقع الذي يتطلب التقبل والوثوق والثبات بدلاً من الانفتاح

والشك والمجابهة، والتاريخ الذي تفرض مكوناته الاستقلالية والذاتية والصيرورة.

وقد يتسم مناخ الإبداع بالطرافة والغرابة والرفض. وقد يتعد أو يقترب من أعماق الجماعة وتساؤلاتها. ولكنه لا يوفر لها متطلبات يقظة روحية فعالة وعميقة، إذ أن الاتجاه الأحادي إبداعاً وإنتاجاً وتربية وثقافة وعلاقات يعزز الاتجاه الأحادي في المذهب والأيدولوجيا والعقيدة والفن والثقافة بعامه، دون أن يندمج بمعاناة الجماعة!

تستدعي المؤسسة الثقافية الراهنة الجدل والتساؤل والتغيير، لأنها مؤسسة انتقالية، يفترض فيها التجديد والحداثة والتطور. وتغلب على أهدافها ومفوماتها وتصوراتها (برامج) انتقالية.

إنها لم تنجز حداثتها بذاتها بعد، وإن تأثرت بشكل أو بآخر خطاب النهضة الأوروبية. أو استدعت «بعض» مفوماتها ابتداء من مشروع النهضة العربية الأول، وصاحبته في خطاب «التقدم» العربي، مهما اختلفت «المشكلات» التي يثيرها، وتنوعت. وقد تضمن خطاب المؤسسة العربية «الحديثة»، كخطاب النخبة العربية، حيناً إلى السلطة القومية وصياغة الفكر القومي وتكوين الدولة القومية. واختلط فيه مفهوم «حيازة» السلطة واستثمارها مع مفهوم توحيد الجماعة القومية أو الأمة. ولم يحذف مشروعها التساؤل عن الإبداع والحرية، كموقف يتناقض بشكل أو بآخر مع رؤيتها المفهوم السلطة.

كيف تقترح المؤسسة الثقافية اختيارها الديمقراطي؟ وكيف تمارسه؟

وهل يلي تعدد الاتجاهات والمواقف إمكانية الصراع العادل فيها؟
وهل تنحاز المؤسسة إلى التضاد مع الاختيار الديمقراطي؟ ومتى تنتمي
إليه؟

إنها - كمؤسسة انتقالية، وكمؤسسة تجريبية - ما زالت «تخفق» في هذا
الاختيار، على الرغم من أنها تتداوله في سجالاتها وخطاباتها كشعار،
وتفترضه موضوعاً لأهدافها، ولا تتجاهل وظيفتها في توعية «الجمهور»
وتنميته وتطويره، أو في تثوير «الجماهير» وتحاول أن تلائم بين أهدافها
ووظيفتها.

ولكن «الاتجاه الواحد» في ممارسة الحياة العربية والمؤسسة العربية بخاصة،
ما زال يفصح عن نوع من اللاعقلانية تتجلى مظاهرها في تأخر الثقافة عن
الحياة وفي الحياة، وإغفال فعالية الفعل الثقافي والإبداعي، واستبدال الثقافة
بأدوات للإعلام، تحركها تظاهرات ومصالح مؤقتة وخفية مما يدفع بها في
النهاية إلى التصالح مع الواقع وظواهره والاكتفاء بأنموذج رسمي أو إداري في
الانشغال بالثقافة والإبداع.

وقد يكون استملاك وسائل التأثير الإيديولوجي والثقافي من العوامل التي
تراجع بفعالية الإبداع الثقافي وتنمية الوعي الذاتي، مع أنها أدوات يفترض أن
يؤدي تعميمها وظائف اجتماعية تلي تخديم الجمهور أو تطوير المجتمع أو نشر
الثقافة القومية والإنسانية وتحديث الوعي.. الخ.

ويرى بعضهم أن تآكل الحضور الثقافي والموضوع الثقافي يتعلق بتآكل
السياسة وتراجعها. ويرى في هزيمة السياسة وتأخرها عاملاً رئيساً في نشر

هزيمة الثقافة وتعميم ثقافة الهزيمة وبخاصة بعد انكسار الحلم القومي وقيمه الكبرى. ولكن تراجع الفعل الثقافي يرتبط أيضاً بتراجع النخب وفسادها وانقسامها على ذاتها. مع أن التراجع في أساسه ذو صيغة مجتمعية، يعزز انقسام المجتمع والقوى وغياب الصراع العادل والحوار العادل فيما بينها..

تكتفي المؤسسة بمحدود وظيفتها، وتُمارس فيها أنواع من الإجراءات تدل على مدى التخديم الممكن الذي يلي حاجة الإعلام. وينعكس هنا التناقض بين الحلم الثقافي والخدمة الثقافية وبين الالتزام بقيم العمل الثقافي القومي والإجراءات الوظيفية الممكنة أو المتواضعة التي تطابق تشكيل المؤسسة الثقافية وبنائها.

وقد يفسر بعضهم تراجع المؤسسة وتأكلها وعدم فعاليتها تفسيراً طبقياً أو اقتصادياً، دون أن يتأمل بنائها الداخلية وما تُحمّل به من تناقض داخلي، حيث تتجاوز فيها قيم «القديم» و«الجديد» ومؤثرات الشرق والغرب. ويشترك التقدم والتأخر في تركيبها، ويتآوى الحلم القومي مع «أوهام» النخبة في رؤية المصير الجماعي والمستقبل الإنساني. وتعبّر عن مخنة الإبداع، وهي تبحث عن فسحة وطرقه وأساليبه، وتبشر بالموقف النقدي والوعي النقدي، بينما تلتقي فيها مناهج متعددة وأفكار مختلفة وأيديولوجيات متنوعة، يتحقق فيها «صدى» الآخر وصدى الموروث في آن واحد معاً.

عجز وتحفز، ثبات وحركة، مأساة وتجاوز، إحساس بالهزيمة ووعي بها يتخطاها، نهضة وانحطاط، مشروع ينقطع ليتواصل من خارجه مع مشروع آخر.. هكذا «تعاني» النخب الثقافية محاولة التغيير الروحي والثقافي، وبخاصة بعد تعثر محاولة التغيير المادي والاقتصادي.

وتتراجع أمام منطلقات الموضوع السياسي في الوقت الذي تعبر فيه عن الحلم السياسي، وتدعو إلى مراجعة الذات وتطويرها، بينما تنحاز إلى معاناة «الذات» الإبداعية، سواء أكانت معاناتها متواضعة وساذجة أم دسمة وراقية/ وتتسم بواقعيته التي تتطابق مع تأخر الواقع و«الواقعي» والوعي به، دون أن تكون قادرة على قهر التأخر أو مجابهته بمجابهة موضوعية وواقعية.

يتطلب وضع المؤسسة الثقافية الراهن إذاً مراجعة نقدية مستمرة، تشمل عواملها وعناصرها وشروطها وعلاقتها بشروط الإنسان في المكان العربي، وعلاقة المؤسسة الثقافية والإبداعية بهذا الوضع وبوسائل الثقافة الجماعية وأدوات التأثير الأيديولوجية، والبحث عن مناهج وطرق لتربية الموقف النقدي والوعي النقدي والعقلانية «الحديثة»، دون أن تتجاهل السياسات والأفكار الوقائع التي تشرط العمل الثقافي والإبداعي.

وهذا لا يعني غياب المراجعة النقدية من قبل، أو انحسار النقد والتساؤل والشك والإبداع. ولكن البيئة الثقافية ما تزال بيئة فقيرة ورثة، لا تحفز على الفعل والخلق والابتكار. وهي - كبيئة قومية - تكتفي بأصداء الموقف القومي والدعوة للأصالة القومية وقراءة التاريخ القومي قراءة جديدة أو مختلفة. وما تزال العلاقات ما قبل القومية تشرطها، وما يزال خطاب التاريخ والأصالة والتراث والذاكرة عاملاً من عوامل الانفصال عن الواقع والعالم والآخر، على الرغم من أصداء التحديث والتنمية والتخطيط وشيوع «أنواع» من الحداثة الإعلامية والإبداعية.

البيئة الثقافية بيئة غير مستقلة، بمعنى ما، عن النظم أو «القوى» التي تؤسس لها، أو تحاول تخديمها، والدعاوة لها. وسواء ألوحظت عقلانية التخطيط الثقافي أم لم تلاحظ.

إنها تُحَمَّلُ بأنواع من التناقض أو التضاد الداخلي، التي لم تدفع بعد إلى «تركيب» مختلف وبنية أرقى.

ما الذي يقدمه للمؤسسة تحديث «مستعار» يؤسس له من خارج قدرة الجماعة على تحديث ذاتها، ومن خارج الوعي النقدي بالعلاقة المادية والروحية مع العالم؟

وماذا تصنع «نخب» حقيقية وزائفة وشبه زائفة وغير قادرة على التفاعل الحي مع ذاكرة الجماعة وتراثها والاشترك معها في معاناتها ومصيرها وأملها أيضاً؟

وأية نخب شقية ومعذبة ينمو حلمها الإبداعي ومصيرها الثقافي في مؤسسة تقبل هذا الحلم وترفضه معاً، تدحضه وتنسجم معه، تبعاً للوقائع والأحداث والعلاقات؟

إنه تحديث غير تاريخي افترضته وقائع التعامل مع الآخر وتأثيره والتأثر به، ولم تنتج وقائع التاريخ والواقع، على الرغم من أنه قد يلبي حاجات بعض «الفئات» والقوى الجديدة، أو قد يحاول الاهتمام بمزاج الكتلة الاجتماعية وحساسيتها!

وهو تحديث شكلي يتراجع أو يتقدم تبعاً للشروط أو المؤثرات الخارجية المختلفة، ولانفجار المتطلبات الداخلية المفاجيء... وفي الوقت نفسه تنحاز

تربية الوعي النقدي والموقف النقدي إلى ميل «لفظي» وصفي يستهلك العبارة الشعرية والجملة المعبرة والضجيج اللغوي الذي تتآوى في فضائه المفهومات المختلفة والمتنوعة، وتتجاوز دون أن تتكون في العمق.

وعلى أية حال فما تزال المؤسسة الثقافية العربية يوجهها الأمل الثقافي والإبداعي، لأن أهدافها الكبرى تنطلق من هذا «الأمل» الذي يتكامل مع مشروع النهضة العربية، والمشروع القومي الثقافي بعامة. وهذا الأمل كان يوجه النخب في مراحل مختلفة، وما يزال يوجهها، وييشر بالاحتمالات والإمكانات التي تمتلئ بالحنين إلى مستقبل مادي وروحي يوفر كرامة الجماعة والمصير وتفاؤل الجماعة بالحياة.

يستعيد الموضوع الثقافي والإبداعي رؤيته كحامل روحي ومادي للإنسان، وتحاول المؤسسة، بتناقضاتها كلها، أن تكون وسيطاً روحياً ومادياً للارتقاء بالعمل الثقافي والإبداعي.

فمتى يكون لهذه المؤسسة أن تختار، بشكل إيجابي وفعال ونهائي مصير الجماعة التي تنتمي إليها ومستقبل الكتلة الاجتماعية التي تنتظر أن تصنع مصيرها بذاتها ولذاتها؟

قد يكون السؤال الذي تواجهه الثقافة العربية، بمؤسساتها ونخبها، سؤالاً مركزياً خاصاً بالحرية. وقد تكون الحرية هي الفضاء الوحيد الذي ينمو فيه الوعي النقدي البديل والإبداع البديل، دون أن ينفصلا عن شقاء الجماعة ومصيرها.

وفي اللحظة الثقافية الراهنة يستطيع تعدد الحوار والحوار المتعدد أن يندغم بالأمل الثقافي وبثقافة الأمل.

٢٣١ هوامش شبه ثقافية

ألا تفترض العملية الثقافية حواراً لا ينتهي ومعاناة لا تكتمل، مادامت تتصل بالحاجات الروحية للإنسان، وبجهاده الدائم لتكوين ذاتيه ووعيه لذاته! ولذلك يستمر تكرار هذه القضية أو ترداد تلك المقولة، فلعله يذكر بحضور المعاني الإنسانية الدائم في حياة العباد.

وقد يختلف منهج تناول الظاهرة الثقافية من اتجاه فكري إلى اتجاه فكري آخر، كما قد يختلف مستوى معالجتها من مذهب نقدي إلى مذهب نقدي آخر. ولكن الرؤية العقلانية لا بد أن تنظر إلى وظيفتها النقدية وعناصرها التقييمية وبخاصة عندما نتكلم على العملية الثقافية في مجتمع غير تاريخي، قد يهمل عناصرها التحريرية، ليكتفي بنوع من المستوى التربوي كحد أعلى، أو بنوع من المستوى الترويجي كحد أدنى.

وتهبط الفعالية الثقافية في هذه الحالة إلى فعالية تابعة للمفهوم الأيديولوجي عنها، دون أن يعنى بتلك العلاقة الخاصة بين الثقافي والإنساني أو بين الثقافي والاجتماعي.

يغدو المفهوم الثقافي هنا قناعاً للمفهوم الأيديولوجي. وتتحول العلاقة بين الثقافة (الحديثة) وعملية تحديث المجتمع، التي يتبناها هذا المشروع الأيديولوجي أو ذاك، تتحول إلى (قناع) يثّ تأثيرات الأيديولوجيا السائدة، ويعمم فرضياتها ورؤاها ومفهوماتها..

وعندما تستكمل الفعالية الأيديولوجية سلطتها بامتلاك المؤسسة الثقافية تنزع إلى العمل على تراكم العمل الثقافي، بدلاً من أن ينمو، وليعبر عن موقف سائد بدلاً من أن يتجاوز ذاته. وتطبع الرؤية الثقافية بسمّة أيديولوجية تنتمي إلى سلطة الأيديولوجيا السائدة وقواها بدلاً من أن تحرّر هذه الرؤية وتحرر بها..

يذوب الثقافي في الأيديولوجي إذاً، لا ليحفزه، أو لأنه يكافئه، ويتماها الأيديولوجي في صورة الثقافي لأنه يختزله، أو ينتج غيابه!

هل يعني ذلك أن الأيديولوجيا تعكس ثقافة واحدة وإبداعاً واحداً ووعياً واحداً، فتلغي أي احتمال لتكوين ثقافة ضدية وإبداع آخر ووعي مجابه، أو تحدّ من إمكانية التعدد الثقافي والتنوع الثقافي؟

نستطيع أن نتكلم على «ثقافة» تسم هذه المرحلة التاريخية في هذا المكان أو ذاك، أو عن اتجاهات وتيارات فكرية تعبر عن هذه القوى أو تلك. ولكننا سنلاحظ أن تفتح الثقافي أو تنوعه يتراجع أمام سلطة الأيديولوجي. كما أن هزيمة أيديولوجيا ما تتضمن هزيمة الثقافة التي تقنعت بها، أو تجلت عبرها، وتتضمن ولادة ثقافة مغايرة ووعي ضدي وإبداع مختلف في الوقت نفسه.

ولذلك قد يكون من الضروري أن تتمثل المشروع الثقافي كمشروع للتنوير الشامل، بدلاً من أن يكون تابعاً لمشروع أيديولوجي بذاته أو لذاته. فالثقافة، كمشروع تنويري، تتصل بإشاعة الفكر النقدي والوعي الموضوعي والرؤية العقلانية للعالم والإنسان والوقائع، وتندمج مع إعادة النظر في بنية

لمؤسسة الثقافية ووظيفتها وشروطها. كما تتمثل ضرورة الصراع بين الاتجاهات والمواقف والتيارات والإمكانية الدائمة للحوار الدائم بينها.

ويندغم التساؤل عن الثقافة أو الفعل الثقافي بالتساؤل عن الحرية. ويستجيب التساؤل لمتطلبات موقف تنويري يحترم أفكار الآخر، ويصغي إليها، بدلاً من أن يضيق بها، ويوفر له إمكانية التعبير عنها، بدلاً من أن ينكرها، أو يتنكر لها.

ألا يساعد ذلك على تنمية هذا المشروع الأيديولوجي أو ذاك، وبخاصة عندما لا ننظر إليه كمشروع بديل مضاد للمشروع الثقافي باحتمالاته المختلفة؟

يرى المشروع الأيديولوجي في العمل الثقافي عنصراً تابعاً، ولا يلبث أن ينتج سلطته الثقافية التي تندمج بسلطة الأيديولوجيا السائدة، فتفرض شروطها على الفعالية الثقافية، لتؤجل الصراع من جهة، ولتحدف إمكانية الحوار من جهة ثانية. وبذلك لا يتراجع عملها الثقافي ويتآكل وحده، وإنما يتراجع المشروع الأيديولوجي ذاته ومن داخله، ويتآكل، وتتراجع الشروط الخاصة بتفتح الثقافة والإنسان.

ألا يتطلب هذا التعارض البحث عن فسحة عادلة للعلاقة بين الثقافي والأيديولوجي؟

إن الظاهرة الثقافية لا تنمو، ولا تتطور عناصرها وأدواتها من خارج الظاهرة الاجتماعية ولكنها توجد، وتتكون من داخل عالم الحرية، كوعي لعالم الضرورة الذي يتصل بظاهرة اجتماعية محددة، وفي مرحلة تاريخية محددة.

يقدم المشهد الثقافي بعامة، والمشهد الإبداعي والنقدي بخاصة، أشكالاً من الخطاب والوعي تحتفل بحضورها الذاتي وحده، فلا تبصر سواه، تبدأ من بعدها الواحد، وتنتهي عنده، وتصغي إلى ذاتها بالقدر الذي تتجاهل فيه الآخر. وتأمل الحقيقة التي تمتلكها أو امتلكتها، والمعنى الذي تمثله فحسب، دون أن تعترف بتنوع المصائر أو تعدد الأساليب في البحث عن الحقيقة وتتعصب لاتجاهاتها أو لمناهجها، فتلغي اتجاهات ومناهج يمكن أن تتجاوز وإياها، أو يمكن أن تتفاعل معها. ولأنها لا تقبل إلا ذاتها، وتطالب بتقبلها، فلا يهتمها من الآخر إلا درجة تقبله لها وتماويه فيها، ما دامت ترى أنها تمثل في حركتها الحقيقة المطلقة، أو تتجلى عبرها القيمة النهائية.

فالبيئة الثقافية أو النظرية التي تنتمي إليها هي البيئة الصالحة، إذا جرى الحديث عن الوضع الثقافي. وأنموذجها النقدي يعتبر تنويجاً للمدارس والمناهج والاتجاهات، أو دليلاً على الحداثة والأصالة أيضاً، عندما يقترب الحوار من النقد ونظريته وميادينه. وتيارها الشعري هو البديل للشعرية السائدة وتجاوز لها إذا تعلق الأمر بالشعرا.

فكيف لا تنحاز إلى ذاتها، أو تتعصب لها، بعيداً عن أي موضوع مختلف أو مضمون مميز أو شكل مقترح، إذا كان هذا الانحياز أو التعصب يساعدها على الاحتفاظ بنوع من السلطة المرئية أو غير المرئية، وبمصدر للكسب الدنيوي؟

ألا يفترض رضاها بالحوار مع الآخر وتقبله أو الإصغاء إليه تساؤلاً حول مدى أهميتها الثقافية والفكرية؟ ألا يهدد بحجابة مع سلطتها الثقافية المؤقتة أو

لغامضة، الخفية أو العلنية؟ ألا تستدعي المناقشة المشتركة تضحيتها بمكاسب دنيوية تركز إليها بعيداً عن أية قضية كبرى أو أية أسئلة كبرى؟

هكذا يأخذ خطابها منحى الدفاع عن الذات أو منحى اتهام الآخر، وهو المنحى الذي تفضله. ومن خلال الدفاع والاتهام تراهن على شموليتها وكليتها وضرورتها!

فما قيمة التعددية الثقافية إذا كان يحجب تأثيرها المتواضع بقدر ما؟ ومع ذلك تتصالح مع إمكانية التعددية وإمكانية التنوع، ما دامت التعددية تصب في مجراها، وما دام التنوع ينمو في سياقها ويواليها..

نتكلم هنا على أشكال من الخطاب الثقافي والإبداعي تسكن أنموذجاتها المختلفة في حقل الثقافة بعامة، بالقدر الذي تنتشر فيه أنموذجاتها في مجالات الإبداع والنقد. وكل منها يدعي أنه الممثل الشرعي للتراث أو للحدث ولما بعد الحدث، وللإبداع أو ما فوق الإبداع وللنقد أو للنقد المضاد، سواء أكان ينتمي إلى هذه المؤسسة العامة أو الخاصة، أم كان يضع ذاته خارج المؤسسة العامة. وسواء أفاعل مع هذا الاتجاه أو التيار أم استجاب لهذا المؤثر أو ذاك الدافع؟

وما إن تمتلك أشكال الخطاب هذه نوعاً من المؤسسة الثقافية، أو شبه الثقافية، حتى تنحدر بها إلى ملكية خاصة لها فضاءها الحدود وجوقتها الضيقة وممراتها الموقوتة التي توشئها بقضية الجماعة والإنسان والمصير، عندما يتطلب الحضور الإعلاني تداول هذه القضية!

ولكنها تتحول بقضية الثقافة من قضية تمس الجماعة إلى قضية تخص كيانه الشخصي. وتراجع الثقافة العقلانية أمام ضجيج الألفاظ والإعلانات

التي قد تتطلبها السوق الأيديولوجية ولا تتطلبها، بدلا من أن تكون المبادئ الكبرى والأسئلة الكبرى ينبوعاً دائماً للمعاناة الثقافية والفكرية والأدبية. وبذلك يحلّ البحث عن الخطوة والامتياز والسلطة الثقافية مكان البحث عن الحقيقة والقيمة والمعنى.

كيف يلتقي البحث عن الحقيقة في هذه الحالة البحث في الحرية والعقل، عندما يكتشف بعضهم أن الحقيقة تتناقض مع الاختلاف والتعدد والتنوع، وأن الإبداع يتناقض مع التعبير الحر عن ذات تشعر بالحرية؟

وهل تكون ثمة ضرورة للنقد والوعي النقدي، إذا كان ثمة ممثلون شرعيون أو غير شرعيين للنقد يحرصون على سلامة النقد ذي الاتجاه الواحد والإبداع ذي البعد الواحد. ويتجاهلون النقد الآخر أو يستبعدونه، أو يلهثون وراء عوائد مادية ومعنوية صغيرة، يحققها تجاهل المبادئ الكبرى والأسئلة الكبرى، ويستبدلونهم بمخلصات ثقافية وإبداعية شحيحة يضمن فيها البيان، ويتراجع الرهان؟

ألا يفترض هذا المشهد للوضع الثقافي وللفعالية الإبداعية والنقدية رؤية عقلانية تحتفل بتنوع الينابيع والمصادر؟

هكذا تنكسر القيم الذاتية، وتآكل الأحلام القديمة والجديدة. وتراجع إمكانية التحول أمام واقع الجمود الثقافي والجفاف الإبداعي، بينما يتطلب بناء الثقافة العقلانية إعادة فتح الأسئلة التي تحفز على تلبية متطلبات عقلانية الثقافة والنقد العقلاني والإبداع الحرا

تصنع الثقافة السائدة، كظاهرة تاريخية، مؤسستها الثقافية الخاصة بها من داخل شرط تاريخي، لتلبي حاجات إنسانية تحددها هذه المرحلة التاريخية أو تلك، ولتحقق في الوقت متطلبات النظم السائدة والقوى الاجتماعية السائدة! وهكذا أنتجت الثقافة القديمة مؤسستها الثقافية عبر تحولات كبيرة، لتعكس مفهومها عن الإنسان والعالم، ولتقدم بناها ووعياها الخاص بالمرحلة التاريخية.

ولكنها لم تلبث أن هبطت بمفهوماتها وبنائها إلى رموز وشعائر اعتيادية، يغلب عليها الاهتمام بطقوس الثقافة وأشياءها بدلاً من الاهتمام بالإنسان الواقعي ومشكلاته الواقعية وقضاياه الروحية..

تنظر الثقافة القديمة إلى ذاتها كوعي مكتمل للعالم وللإنسان، ينسجم مع منطقها الداخلي، وبخاصة عندما تنتج سلطتها الثقافية، وتندمج مع ثقافة السلطة، أو عندما تندغم سلطة الثقافة بالسلطة السائدة بمعنى آخر، لتشكل بيئة ثقافية تفرض شروطها على التفكير وطرائقه، وتحد من العمل المبدع، لأنها تمتلك المؤسسة الثقافية ذاتها، التي تعزز سلطتها، أي سلطة وعيها بالعالم وبالواقع، تعممه، لتلغي وعي الآخر أو حقه في الحوار.

الوعي القديم هنا لا يرى إلا ذاته، ولا يتقبل، ولا يحتفل إلا بنتائج سميتها: اللفظية والجمود والتقليد!

إنه وعي خامد يكرر ذاته في صور وأشكال مختلفة ويراكم عوائده، دون

أن يهجم بفعل ما يرتقي بيناه وآفاقه. إنه يرى في قدسيّة الاعتقاد بديلاً لحرارة الشك، وفي ظلام اللاعقلانية بديلاً لفسحة الموقف النقدي. ويجد في الوصاية على الموروث والماضي منهجاً يحفظ سلطة الحاضر والمستقبل!

ولذلك تحابه المؤسسة الثقافية القديمة في مرحلة ما من تطورها، أية فرضية تدعو إلى الابتكار، أو تحفز على التجديد، وتغدو المؤسسة هدفاً في ذاتها ولذاتها، لا وسيلة لتنمية الإنسان الروحية بجوانبها المختلفة والمتنوعة. وتعمل على إلغاء الإنسان بدلاً من تطويره، فتلغي بذلك وظيفتها الإنسانية إلى حد ما. وفي مرحلة تاريخية تنتج الثقافة الحديثة ذاتها من داخل الثقافة القديمة، وضمن عوامل تاريخية محددة، أو وفقاً لتغير النظم الاجتماعية والاقتصادية.

وتتجاوز في هذه المرحلة ثقافتان: قديمة وحديثة، كما تتجاوز مؤسستان ثقافيتان: قديمة وحديثة، يستمر من خلالها الصراع بين القديم والجديد.

وتحاول المؤسسة الحديثة أن تراث المكونات الرئيسية في الثقافة الإنسانية، لتخلق متطلبات وعي ذاتي يستوعب المعرفة الإنسانية والخبرة التاريخية ومناهج التفكير في علاقته مع العمل الإنساني. ويتطور الوعي الذاتي من داخل النشاط الإنساني، لتبدأ مرحلة تاريخية جديدة يتواصل فيها الوعي بالذات مع العمل الإنساني. وينتج الوعي الذاتي هنا ثقافة جديدة ينشرها في مجابهة الثقافة القديمة.

ولكن المؤسسة الثقافية الحديثة قد تبني عناصرها وصيغها متجاهلة الأهداف التي تتصل بقيمة الإنسان وتنميته، لتتحول إلى غابة في ذاتها. وتعمل

على تشكيل سلطتها بدلاً من البحث الحر عن الحقيقة والحفز على النقد والفكر النقدي.

وتقتصر بذلك وظيفة المؤسسة الثقافية على خلق أنموذجها الخاص، دون أن تفسح للأنموذجيات الأخرى إمكانية الإفصاح عن ذاتها، أو التعبير عن ميولها واتجاهاتها وحاجاتها واهتماماتها.

وتتحول الذات الإنسانية إلى موضوع فحسب، وتنحدر عناصر الثقافة إلى «أشياء» تستهلك في هذا «الطقس» وتلك «المناسبة»!

ألا تماثل المؤسسة الثقافية الجديدة في هذه الحالة تلك المؤسسة القديمة التي تكونت على أنقاضها ومن داخلها؟

ألا تبطن في هذه الحالة هزيمتها من داخل أيضاً، وبخاصة عندما ترى في أنموذجها السائد دليلاً على الاستقرار لا العجز، وفي نظامها المقترح عاملاً للضبط لا حافزاً على الخلق والابتكار؟

هكذا يغدو نقد المؤسسة الثقافية الجديدة لذاتها موقفاً إنسانياً، تتحصن به ضد الجُمود والتكرار، ويغدو تقبل الاتجاهات الجديدة التي يقترحها التغير في الحياة ضرورة لاستمرار الحياة ذاتها!

تتكامل ظاهرة استهلاك «الأشياء» و«الأدوات» التي ينتجها الغرب مع ظاهرة استهلاك نتاجاته الثقافية الشائعة. ف (الآخر) الذي يغزو العالم بأشياءه وأدواته، أو يصدرها إليه، لا بد أن يغزوه بأفكاره، ويصدر إليه مفهوماته وقيمه بمعنى ما.

إن التعامل مع «الأداة» يعزز تقليداً معيناً، ويتطلب سلوكاً معيناً أيضاً. وكل أداة تعكس، بهذه النسبة أو تلك، وعي منتجها. وتخلق لدى من يتعامل معها، أو يستهلكها، أنموذجاً من الوعي أو العلاقة مع العالم.

وقد لا يكون من الضروري أن تنتقل الفكرة ذاتها، أو القيمة ذاتها، بل يكفي أن تنتقل الأداة التي تتضمن انتقالاً للفكرة بشكل مصاحب، هذا إذا لم ينتقل وعي زائف بالأداة أو الفكرة، ليشيع بصورة مؤقتة أو دائمة في مجتمع غير قادر على أن يتحصن بتقاليد ذاتية لاستقبال المؤثرات، أو بلحظة ذاتية للوعي يؤسس من داخلها قيمه واتجاهاته ومناهجه..

وتتقنع ظاهرة ثقافة الاستهلاك «الحديثة» بأدوات «حديثة» سرعان ما تشيع، وتشيع معها أفكارها ومفهوماتها، أو سرعان ما تتحول المفهومات والأفكار إلى أزياء وأقنعة، تستقبلها هذه المؤسسة الثقافية أو تلك، لتوفر «المتعة» و«الفائدة» لمستهلك تحكمه شروط التأخر التاريخي أمام «الآخر» المنتج الذي توفر له تقنياته هيمنة يدمج بوساطتها المستهلك بنتاجاته وبنوع من

الوعي الذي يغترب من خلاله عن ذاته وتاريخه وقضيته، وبخاصة بعد أن تحوّل إلى مستهلك دائم للأشياء والأدوات. ويتحقق بذلك استلابه في مجال الثقافة، بالقدر الذي يتحقق فيه استلابه في مجال الاقتصاد. بل يتحقق أنموذج «غريب» للاستهلاك، يستهلك الأداة التي تغزوه، ويتعامل مع قشرة الثقافة الخارجية التي نعكسها، بدلاً من أن يعقد حواراً مع العقل الذي ينتجها، أو بدلاً من أن تستثار لديه روح البحث والاستكشاف.

يكتفي هذا النموذج من الاستهلاك بالمتعة المؤقتة والفائدة الشاحبة أو بالدهشة العابرة، متجاهلاً الأساس العقلي الذي يستند إليه إنتاج الأدوات والأشياء، أو السياق التاريخي الذي انبثقت عبره نهضة الغرب وحدثته وعالميته.

ينبهر المستهلك المتأخر إذاً بنتائج الغرب المادية. وقد تستثيره فنونه وآدابه وفلسفاته وبخاصة عندما يرى إلى نتاجاته التي تخدم بعض الحاجات الاجتماعية لفئات «صاعدة» تستيقظ متأخرة لتجد أنها لم تكن في قلب العالم أو معه. ولذا ينوب العالم عنها في تلبية حاجاتها المادية والروحية، بدلاً من أن تتساءل حول قيمة هذه الحاجات وعقلانيتها ومدى علاقتها بتنمية الإنسان وتطويره!

ألا تعبر في هذه الحالة ظاهرة الاستعداد غير النقدي وغير العقلاني لاستقبال ظواهر الثقافة «الوافدة» وتظاهراتها والاندماج بها ومعها، وتحويلها إلى أشياء للاستهلاك، ألا تعبر عن حركة فئات اجتماعية تعلن عن سلطة حضورها؟

ألا يتمهي إعلانها عن سلطتها مع رغبتها في توكيد امتيازها الاجتماعي؟
ولم لا يخفي هذا الامتياز حكمة ضائعة تسوّغ هذا الاستهلاك بضرورة
الاتصال مع أبعاد العالم والتواصل مع تقدّم العلم وتقدّم العالم؟
ألا تعزّز هذه الظاهرة أنواعاً من الثقافة تضيع قيم التظاهر والادعاء
واللفظية والترداد والغرور والنخبوية الزائفة بعمامة، وإن ادعى ممثلوها «تحديث»
الثقافة أو «تحديث» وسائلها.

ولنقل أيضاً: هل يتعلق هذا النموذج الاستهلاكي في الثقافة بما اصطلح
عليه بالغزو الثقافي أم أن الغزو الثقافي يجد في نموذج المستهلك المتأخر استعداداً
لتلقي مؤثراته، فيزود في الوقت نفسه نتاجاته بالشروط التي تنسجم مع نموذج
المستهلك ولحظته الثقافية؟

هكذا يعمّم الحضارة الغربية أنموذجها بمعنى ما، على عالم ضائع، على
الرغم من أن بعضهم يرى أن الغرب لم يعد «المركز» الوحيد للعالم، أو لم يعد
قادراً، بفعل شروطه الذاتية والموضوعية، على أن يكون مركزاً وحيداً ونهائياً
للعالم، دون أن ننسى تكوّن مراكز جديدة لتقدّم العالم!

وقد تشكل تساؤلات الفكر الغربي الحديث والجريح أيضاً انعكاساً
لأزمته المادية والروحية في علاقته مع ذاته ومع العالم. ولكنه لم يزل قادراً على
إشاعة أنواع من الوعي القابلة للانتقال، بالقدر الذي يعمم فيه نتاجاته المادية.
يتعلق السؤال إذاً بموقف «المستهلك» الذي يتلقى نتاجات الآخر،
ويقبلها، أو يقبل عليها أو لنقل: إنه يتعلق بطبيعة القوى السائدة هنا وهناك،

وبخاصة عندما تتكيف مع تظاهرات ثقافية خامدة، تنسجم مع التأخر، وتكيفها التبعية مع شروط للتأخر تفرضها علاقة غير عقلانية مع العالم والواقع.

ألا يفترض هذا السؤال أيضاً التساؤل الآخر حول أهداف المؤسسة الثقافية ووظيفتها وطرائق عملها، كي نعيد الاعتبار لأسئلة الجماعة القومية ومتطلبات الوجدان الاجتماعي ومعاناة القاع الاجتماعي أيضاً؟

يختبر النقد الثقافي العربي الأسئلة الكبرى التي يطرحها المشروع الثقافي العربي. وينشغل بمكونات الخطاب الثقافي بتظاهراته المختلفة وتحليلاته المتنوعة، كما تعكسها وقائع مشروع النهضة، أو كما تقدمها حركة القوى والنخب في هذه المرحلة التاريخية القريبة والبعيدة. ويتصل بهذا النوع من النقد الثقافي نقد نظري يبحث في البنية المعرفية التي يحملها الخطاب النقدي العربي وفي الأساس الإيديولوجي الذي ينحاز إليه، ويتجه نحوه، ويصب فيه.

إنه يمارس حوار مع ذاته، إذًا، أي أنه يحاول التعرف على بناءه ومنظومته، سواء من هذا الحوار بنية التيار الأصولي وميوله، أو انشغل بنية التيار الليبرالي واتجاهاته. وفيما يمارس حوار الذات ونقدها ينشئ أنواعاً من الخطاب البديل، تحدد عوامل إخفاق هذا الخطاب أو عناصر هزيمته من الداخل، بعد أن يحدد دور عامل (الخارج) و(الهيمنة) و(الغرب) في قطع هذا الخطاب، أو في التأثير السلبي المباشر عليه، وفي التأثير الإيجابي غير المباشر أيضاً.

ويعيد النظر في علاقة الحلم الثقافي القومي بالواقع، وفي علاقة (اليوتوبيا) القومية بوقائع التأخر والتبعية. وينتج عبر مراجعته (مثل) الحلم الثقافي، منهجه الخاص أو مناهج جديدة ومتنوعة، تنحاز أيضاً لوعي نقدي جديد يتجاوز تكرار المفهومات أو تردد المبادئ!

وهكذا يقارب الشرط التاريخي الذي تجاوزت فيه الميول الأيديولوجية مع قيم الحلم الثقافي، وتداخلت أوهام الحداثة مع عناصر التراث والموروث، دون أن تمتلك وعياً نقدياً بالعلاقة بين ما هو واقعي وما هو تاريخي، إذ بقي

الخطاب العربي أسيراً للماضي ومستلباً تجاه متطلبات الحداثة التاريخية، ينجز ذاته عبر انقطاعه عن ذاته، وعبر عودته إليها بين كل انقطاع وآخر، فيتراكم دون أن ينمو، ليضطر إلى استعادة أسئلته الكبرى بين مرحلة وأخرى، دون أن ينجز تقدمه التاريخي أيضاً.

إنه يقترب من الواقع ليعتد عنه، ويلاحظ الوقائع ليشعر بحلمه الخاص. وبدلاً من أن يعي عناصر الواقع وعوامله في حركته الدائمة وعلاقتها المستمرة يعزل هذا العنصر أو ذاك العامل ليرده إلى هذه الظاهرة، أو ليرد تلك الظاهرة إليه، ويتأمل مفهوماته ومسلماته وفرضياته التي يتعامل معها كمعطى نهائي وكحقيقة مطلقة، لا يلبث تطور الواقع وحركته أن يستدعي ضرورة الاكتشاف التدريجي والتحليلي لعناصرها، وإمكانية تطورها عبر تطور الواقع، أي يستدعي معرفة نسبيتها..

ويواجه النقد النظري إشكالية تتعلق بينيته ومناهجه وآفاقه التي تمثل لمطلقات الأيديولوجيا والماضي معاً، فبقدر ما تفتح أسئلته المشروعة تنغلق إمكانية التساؤل الحر وإمكانية إنتاج أنواع من الخطاب تحتفل بتعددتها وتنوعها، بالحوار العادل والممكن بينها، على الرغم من تلك الدعوة الحارة والمتقطعة إلى إشاعة النقد الديمقراطي والحوار المتكافئ..

وبذلك تتحول دعوة الحرية أو التحرير أو التعبير عن الذات إلى نزعة شكلية تؤدي في النهاية إلى غياب العقلية النقدية.

في النقد النظري بخاصة والنقد الثقافي بعامة تنكفيء النصوص نحو ذاتها، سواء أكانت تختار منهجها من خارج أم كانت تفترض بناءه من داخل النص الذي تعالیه أو تعالیه. وقد يكتفي التساؤل النقدي بمعالجة هذا النموذج الإصلاحي أو التنويري، وبدراسة هذه الظاهرة الإقليمية الثقافية أو تلك، دون

أن يتأملها أو يراجعها في سياق وقائعها العربية التي تعكس حركة المؤسسة الثقافية القديمة والجديدة والنخب أو شبه النخب القديمة والجديدة.

وبدلاً من أن تنمو بيئة ثقافية وإبداعية مشتركة، تبرز بقوة تظاهرات ثقافية، تحاول أن تكون وفية بالدرجة الأولى لمصلحة مؤقتة أو لهوى مصطنع يتناسب مع همومها الصغيرة وأسئلتها المتواضعة التي يكررها النموذج التأخر العربي، عندما يعكس نوعاً من الوعي المؤقت وغير المطابق يتصالح مع واقع المؤسسة الثقافية وهباتها الحارة والباردة..

يهمل هذا النوع الشائع من الوعي الأسئلة الكبرى، أو يتظاهر بعلاقة ما معها، ويتناقض مع إمكانية ولادة وعي كوني وتاريخي يتعاقب مع المرحلة التاريخية، وينبثق من متطلبات مشروع نقدي حديث في ذاته، يعي الوقائع، ويتطابق مع الواقع!

وتحتفل بهذا الوعي الشائع تظاهرات موسمية و«نخب» مؤقتة، تنتسب إلى شرط تاريخي، تنتج وقائع تأخر القوى والعلاقات، وتعممه نظم الثقافة وتصميم هذه النظم، فيحل الترداد الثقافي بدلاً من الإبداع الثقافي، والاستهانة بشأن الظاهرة الثقافية واختزالها بدلاً من تحليلها، والاستسهال النقدي بدلاً من اكتناه الوقائع الثقافية والنتاجات الثقافية!

هكذا تغلب الثروة الثقافية في تناول العمل الإبداعي والنظري والثقافي. ويتأهب الحس المتواضع والرغبة في الاختزال المعرفي غير المنظم كبديل للعمل العقلي التحليلي الذي يختبر، ويكتشف، وتتغلب على مشروع الوعي الضدي نصوص طفيلية تتعثر وتتضخم، لتحجب أفق الموقف النقدي العقلاني والتاريخي الذي يوهل الآن أو فيما بعد لوعي نقدي مطابق وحديث!

نتساءل حول قضية الحداثة والهوية، والمعاصرة والأصالة. ونقدم باستمرار الفرضيات الخاصة بكل منهما. وتتسع أبعاد التساؤل وتضيّق، وتتكاثر الفرضيات، تبعاً للوقائع القديمة والجديدة، وتبعاً لأوضاع المؤسسة الثقافية القديمة والجديدة أيضاً.

وقد يعلن التساؤل أهدافه، أو يضمّرها، أو يتجاهلها، أو قد تتقنّع أدواتنا النقدية بخطاب توجهه مشاعر الرفض والقبول للقديم والجديد، مع أن العلاقة بين القديم والجديد علاقة اتصال وانقطاع معاً، يتوالد فيها «الكائن» الجديد من داخل «الكائن» القديم. ويبنى مفهوماته ورؤاه للعالم والمستقبل عندما يحاور لحظته القديمة، ليتجاوزها بوعي ذاته فيها ومن داخلها أيضاً.

ويتجلى فساد خطابنا النقدي في التعصب غير العادل للقديم، أو في الانحياز المتعسف للجديد وبخاصة عندما ننكر المستويات المتنوعة والأنموذجات المختلفة التي أنتجها «القديم»، أو عندما نعتبر أن للجديد أشكالاً واحدة وأنموذجات نهائية ومطلقة.

ولذلك نتعثر بفرضيات نقدية قديمة وجديدة. ونبشر بنصوص قديمة وجديدة، دون أن نتأمل اللحظة الذاتية التي تعكسها الوقائع والعلاقات. وتتحول الفرضيات إلى ذرائع تتراكم فيها أقنعة تحجب الرؤية والرؤيا. وتضيع العلاقة بين المطلق والنسبي والثابت والمتغير، لتختلط عناصر الصراع بين القديم

والجديد، بينما يدعي كل منا أن الخطاب الذي يقدمه هو خطاب له شرطه التاريخي ومرحلته التاريخية!

يعكس خطابنا النقدي سماته المشتركة، فهو خطاب مؤقت وطارئ ومنفعل، يعمم فرضياته تبعاً لعلاقاته المؤقتة بالأحداث والوقائع، وإن اختلفت قيمه واتجاهاته وميوله وهمومه..

إنه يتصل بالماضي، ويتواصل مع الأسلاف، ويرى في الحاضر والأحفاد عوداً للماضي والأسلاف، أو دورة للأجيال تتجلى فيها الذات الغائبة، لتصنع حاضرها ومستقبلها على غرار الماضي ومن داخل أنساقه ورؤاه، تحمل حقيقتها المطلقة أو جوهرها التاريخي! وهو خطاب ينقطع عن الماضي، فيحذف تاريخه القريب أو البعيد، ليتواصل مع عالم يتجدد باستمرار ويطور أدواته ومناهجه، ولكنه لا يلبث أن يبحث عن ذرائع انقطاعه عن تراثه وميراثه، أو ينتقي رموزه من وقائع وأحداث تاريخية تسوّغ مشروعه واتجاهاته..

هكذا نلغي الصراع بين القديم والجديد بالتوقف عند لحظتين: قديمة وجديدة. ونختار إحداهما، لنكون مع اللحظة القديمة وبها. أو نكون مع اللحظة الجديدة، بتجاهل العناصر الحية المشتركة بينهما.

وقد تستحضر كلتا اللحظتين رموزاً ووقائع من الماضي القريب أو البعيد، فتتفقان على دعوة «بعض» الأسلاف، واستحضار «بعض» الوقائع إلى مائدة

الحاضر، وتختلفان على علاقتهما مع «كل» الماضي، مع أنه يشكل الجوهر المشترك بينهما في التعرف على الذات وتكوينها أيضاً.

وبذلك يتكون مشروع الحاضر الذي يضم مشروع المستقبل من داخل الماضي المنجز، أو ينقطع مشروع الحاضر والمستقبل عن تاريخه الخاص به، مع أنه ينمو في تربته القديمة وعبر مؤسسته القديمة التي تتأوى مع المؤسسة الجديدة في مجال اجتماعي واحد.

يتوقف الصراع إذاً أمام فضيلة الماضي المنجزة، وأمام فضيلة حاضر لم ينجز مكوناته بعد. ويتعثر الخطاب بين سلطة الماضي ومطلقاته، أو بين مشروع الحاضر وأحلامه وبين هوية لم تكتشف وحدانية لا تعي ذاتها من داخل!

هل يعني ذلك أن خطابنا النقدي بقديمه وجديده، خطاب تقليدي ما دام يلغي الصراع العادل والحوار المتكافئ أو العقلانية السمحة والجريئة، أو ما دام لا يستطيع أن يصغي للآخر، أو لا يقدر على تأمل ذاته بمعنى ما؟

ولماذا نفترض في الحداثة التضاد مع الهوية وفي اللحظة الحاضرة التناقض مع اللحظة الماضية فحسب؟

ألا يعبر ذلك عن «شقاء» خطابنا في مجابهة العلاقة بين القديم الجديد؟ ألا يتجاهل أهدافه، لتكاثر الفرضيات النقدية القديمة والجديدة عبر صخب الأهواء والميول، أو في زحام الاتجاه الواحد والرؤية الواحدة؟

يشكل مفهوم المؤسسة والمؤسسة الثقافية موضوعاً للحوار حول الانتماء إلى حداثة زمنية أو معاصرة، بالقدر الذي يعبر فيه عن مشكلة «الهوية» الثقافية، وما يتصل به من موضوعات الوعي الثقافي والإبداع الثقافي. وبخاصة عندما يميز الحوار أو التساؤل بين سلطة المؤسسة الثقافية والمشروع الثقافي للجماعة القومية.

إن المرجعية الجماعية للمؤسسة الثقافية تفرض رؤية عقلانية لقضايا المشروع الثقافي الذي يمثل، بمعنى ما، وجدان الجماعة القومية، وتتطلب أهدافه ووظائفه الارتقاء بمؤسسة العمل الثقافي بشكل تندمج فيه الإجراءات الثقافية مع مصائر الكتلة الاجتماعية التي وجدت لتخدمها وتنميتها.

وهذا لا ينفي علاقة المؤسسة بمراحلها التاريخية، فقد تعكس بنية المؤسسة الوضع الراهن بالقدر الذي تنبئ فيه بتجاوزه وتخطيه!

المؤسسة الثقافية العربية تمثل، فيما تمثله، بنى الفوات العربي والتخلف العربي وعلاقاته القبلية والتابعة في بعض مستوياتها وفي مرحلة من مراحل تشكيلها. وقد تعكس «رغبات» السلطة الثقافية أو «النيات» الطيبة التي تضمهرها. ولكنها تحاول أن تكتشف شرعيتها من داخل الانتماء إلى الأمة أو الشعب بدلاً من الانتماء إلى مصلحة فئة طارئة أو مؤقتة أو إلى جيوب سلبية فردية أو قبلية.

وقد يؤدي فقدان المعايير الموضوعية والعقلانية إلى غلبة الولاء لسلطة المؤسسة الثقافية بدلاً من الالتزام بأهداف المشروع الثقافي للجماعة القومية! ربما يكون لأنموذج الحضارة العربية الإسلامية مثاله الحي في تفاعل المؤسسة الثقافية مع وجدان الجماعة، وإن حاولت السلطة المركزية أن تنشر في بعض المراحل وغيها الخاص بها، لتضمن نوعاً من الوحدة والتوحيد أو «الولاء» لها على الرغم من التمايز الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.. الخ.

ففي المؤسسة التعليمية العربية الإسلامية، كمثال، تجارب الاهتمام بالعلوم الأصلية مع العلوم العقلية. وكان الجامع مركزاً رئيساً للتعليم. وكانت الكتب تترجم وتؤلف وتنقح في دور الحكمة وخزائن الكتب، كما كان الطابع الأكاديمي يستدعي الجدل والمناقشة الفعالة بين العاملين فيها..

ولم تكن سلطة الثقافة تعني تآكل الفعل الثقافي أو الإبداع الثقافي أمام سلطة السياسة، وإن سوّغت في مرحلة ما سلطة الثقافة سلطة السياسة، أو انحازت إلى شرعيتها، أو قدمت مواقف تشي بتبنيها.

إن تعدد الميول والمدارس والاتجاهات والفرق في الحضارة العربية الإسلامية يدلّ على إمكانية الحوار المتعدد والتعدد الثقافي والإبداعي داخل الجماعة أو الأمة ومع العالم أو الخارج، على الرغم من أن هذا التعدد كان يتذرّع بالعودة إلى المصدر أو ينبوع، ليحتكم إليه، ويرجّح بوساطته اتجاه ما نفسه على اتجاه آخر، دون أن يحذف الآخر ويلغيه، ولكن مرحلة التأخر الاجتماعي ترافقت مع تراجع ثقافي يكتفي بالتصنيف والتكرار، ويحلّ نوعاً من الإفتاء الإيديولوجي بدلاً من البحث الحر والجدل والاجتهاد. فالتراجع الثقافي

يضمّر تآكل أهداف المؤسسة الثقافية التي تتعلق بوجودان الجماعة ومصيرها،
ويلغي الصراع ليلغي إمكانية التعدد والتنوع.

وهكذا عكست سلطة الحداثة الثقافية تآكل المشروع الثقافي العربي
وفواته وتأخره فيما بعد. واصطنعت مؤسستها الثقافية المطابقة لوعيتها
ومفهوماتها ومعاييرها، عندما اقتضت على وظيفة المؤسسة الإعلامية،
وتحولت بها إلى مؤسسة تابعة تختص بالدعوة أو الخدمة أو الإعلان. ولم
تستطع المؤسسة الثقافية الحديثة الانتفاع بظواهر المؤسسة القديمة الإيجابية، أو
الاحتذاء بعلاقتها مع الكتلة الاجتماعية.

وإذا كان للعوامل الداخلية تأثيرها في تكوين المؤسسة الثقافية الحديثة في
مجتمع متقدم، فقد يكون من المناسب أن نرى إلى العوامل الخارجية وتأثيرها في
مجتمع متأخر أو تابع كالمجتمع العربي.

إن الحداثة المضادة أو الصادمة هي حداثة داهشة وافدة قد تلبي بعض
حاجات هذه الفئة أو تلك. ولكن لا بدّ من التساؤل عن علاقتها بحاجات
الكتلة الاجتماعية أو الجماعة القومية وعن مدى اندماجها بمشروعها التاريخي،
لتكون المعايير هي بديل وجهات النظر الشخصية، ولتكون المشاركة الجماعية
هي التي تصمم الأهداف، وتنظم الأفعال والإجراءات، فليس لمظاهر الحداثة أية
قيمة تكوينية، ما دامت تقتصر على نخبة أو فئة أو قبيلة أو عشيرة!

المؤسسة الثقافية الحديثة إذاً جزء من نسيج مجتمعي متكامل. ولا يمكن أن
تكتسب معناها وجدواها من خارج المشروع الثقافي الذي يندغم بمتطلبات
الكتلة الاجتماعية وحاجاتها.

وإذا كانت الحادثة تمثل علاقة الكتلة الاجتماعية بالعالم وبالأخر، فإن تراثها الواقعي وتاريخها الثقافي يمثلان «المكونات» الذاتية التي تقبل أو ترفض ظواهر الحادثة ومظاهرها إلى هذا الحد أو ذاك، في محاولة منها لصياغة «الهوية» أو الحرص والحفاظ عليها أو استعادتها وإعادة تأسيسها.

ولذلك تبقى حداثتنا بعيداً عن دروس الحادثة التي هي دروس في الهوية!

هل تكفي الدعوة للحوار وللحوار الديمقراطي لإشاعة التسامح العقلاني .
ولاستئناف الصراع العادل بين الأفكار والاتجاهات؟ وهل يشكل ذلك بداية
لإعادة النظر في المشروع الثقافي القومي، بحيث يستعيد حضوره، وينمو داخل
حاجات الكتلة الاجتماعية وهمومها؟

قد تبدو مهمة من هذا النوع طارئة للوهلة الأولى، وبخاصة عندما ينظر
إليها من زاوية بنى التفكير السائدة، والتي تمارس تعصبها الخاص أو تسلطها
الخاص بمعنى ما. ولكن هذه المهمة قابلة للتحقق ما دامت هذه «الأزمة»
الثقافية، أو تلك «الهزيمة» الثقافية تتصل بأساس البنى المجتمعية والتاريخية، وما
دامت تشمل عملية إنتاج الثقافة ذاتها وليس من قبيل المصادفة أن نلاحظ أن
بنى التفكير السائدة تتقاطع في أكثر من اتجاه مع «الجديد» و«القديم» معاً،
لأنها لم تتكون على أنقاض المجتمع القديم، ولأنها لم تلامس معطيات العالم
الجديد. بل إن العالم القديم والعالم الجديد يتجاوران فيها ويتداخلان، مما
يعكس اختلاطاً في الرؤية، يتجلى في لاعقلانية العمل الثقافي أو بجانيته
وتراجعه، على الرغم من محاولات التوحيد الاجتماعي التي نعثر عليها في هذا
«النظام» الثقافي أو ذاك، وفي هذه الممارسة الاجتماعية أو تلك.

قد يكون التوجه نحو توحيد العمل الثقافي أو توحيد الصيغة الثقافية، دافعاً
لنمو أشكال موحدة من الوعي تسهم في إنجاز الهوية. ولكن المضمون

الاجتماعي لا يتوالد من خارج أو من فوق، ما دامت الكتلة الاجتماعية خارج عملية إنتاج المعرفة، وما دامت الممارسة الثقافية تخص قوى وفئات تنفرد بالخطاب السياسي وتحاول أن تنفرد بالخطاب الثقافي، أو ترى أن الخطاب الثقافي هو خطابها الخاص الذي يجب تعميمه، بحيث يشكل الحقيقة الاجتماعية المطلقة والشاملة، دون أن يعني ذلك القدرة على «تنمية» الذات، بقدر ما يعني الإلغاء المؤقت للآخر، ما دام «الآخر» داخل شرط مادي اجتماعي لا يسمح له بالتعبير الحر عن نفسه وفي هذه الحالة ما القيمة التي تشي بمشاركة الآخر من خلال حذفه أو إنكاره؟

إن جدل الحوار والحوار الديمقراطي لا بد أن يتميز بالتنوع والمرونة والتعدد حتى لا يخسر الحلم الإنساني المشترك بنمو الذات والآخر معاً، ضمن علاقة متكافئة ومتساوية، وحتى يؤسس المشروع الثقافي القومي المشترك، أو يعيد النظر في مكوناته، باتجاه سيرورة ثقافية ترتقي به وبيناه المجتمعية معاً.

لقد اكتشفت النخبة العربية هزيمة المشروع الثقافي القومي بشكل أو بآخر في هذا المكان العربي أو ذاك، وما زالت تنتج ثقافة الهزيمة، لأن «المصلحة» الثقافية المشتركة اتجهت نحو تجاهل كل ما من شأنه أن يشجع على التشكك والتساؤل والنقد المشترك، وكأنها تعزز بذلك أساليب التفكير السحرية والركودية، مما يدفع نحو «تضليل» الكتلة الاجتماعية أو تزييف وعيها أكثر بدلاً من أن يدفع نحو بنائها من الداخل.

لذلك فإن الاتجاه نحو تأسيس المشروع الثقافي المشترك يضع المراجعة النقدية في موقف إعادة النظر في أساليب عملنا العقلية وبنى التفكير السائدة.

وهذا يتطلب بدوره أن نفصل بين الوعي الزائف والوعي المشترك الذي ينتجه الحوار الديمقراطي.

إن الوعي الزائف يتكاثر لغلبة التأمل الشخصي أو الذاتي أو لاستلاب ثقافي تفترضه عملية الانبهار أمام الغرب وتجاه نتاجاته، وبخاصة عندما تقدم المؤسسات الثقافية أشكالاً من التراكم الثقافي كبديل عن الوعي الثقافي النقدي المشترك. كما أن المفهوم السائد للحوار يتبنى حرية الاتجاه الواحد، وفي هذه الحالة فيما أن يلحق الآخر بهذا الاتجاه الواحد، أو يعطى فرصة لممارسة اللامبالاة والمعارضة الصامتة. وقد يجد ذلك تفسيره لدى بعضهم في سيادة هذه الطبقة أو تلك وفي نمط هذا الإنتاج وعلاقاته أو ذاك. ولكن هذا قد لا يصح على مجتمع غير تاريخي، ينتج تأخره باستمرار، وتشكل مسألة البحث عن الهوية أو مسألة الوعي مسألة مركزية في مشروعه الثقافي القومي.

وربما كانت عملية البحث عن الأيديولوجيا في المشروع الثقافي القومي عاملاً من عوامل نزفه وتأجيله وتحويله إلى وهم يتصل بفتاوى نظرية تتكاثر وتتأثر تبعاً للأحداث السياسية وللانهيارات السياسية، كما تحولت مسألة البحث عن الهوية إلى مسألة أيديولوجية يجب تعميمها على الكتلة الاجتماعية، وكأن تعميمها يمكن أن يتم بقرار تصدره جهة رسمية أو غير رسمية، أو كأن ذلك يبدأ بافتاء ما من هذه الدار الأيديولوجية أو تلك.

إن المبالغة في دور الإيديولوجيا في مرحلة ما استبعدت مشروع الوعي المشترك، كما بسطت المسألة النقدية التي تتصل بهذا الوعي، وهبطت بالخطاب الثقافي وبدور النخبة العربية في هذا الخطاب.

ومما يسترعي الانتباه أن الاتجاهات الأيديولوجية التي ولدت وتكونت في مشروع النهضة ما زالت تنقطع، دون أن تتكامل أو تنمو، بحيث نعثر على أنماط متنوعة من التفكير. ولكنها مقطوعة عن التطور المادي الاجتماعي الداخلي، إما لأنها استلبت لصالح عملية التغريب، أو لصالح القوة التقليدية التي تكمن في منطقها الداخلي.

إن «وحدة» الاتجاهات الثقافية لا تعني عدم التنوع أو عدم الاختلاف. فالاختلاف لا ينتهي ولن ينتهي في وقت قريب. والمناقشة الديمقراطية المشتركة تتطلب وجود الذات والآخر، كما تتطلب الصراع بين القديم والجديد وداخل الجديد نفسه، مما يزيد في إمكانية التفتح الإنساني..

قد يرضي التقاط أخطاء الآخر بعض الغرور، وقد يفسح استبعاد الآخر فرصة للادعاء، ولكن ذلك لا يعني أن نمتلك الحقيقة وحدنا.

كانت النخب العربية باتجاهاتها المختلفة تعلن هزيمة مشروعها بين كل انهيار وآخر، على الرغم من أنها كانت تعلن أنها تتوجه نحو الشعب أو الأمة أو المجتمع. وتجد الاتجاهات المختلفة أن هاجسها الأساس هو هاجس الحوار الديمقراطي بينها وبين الآخر، وداخلها أيضاً.

هل يستدعي هذا الهاجس التساؤل عن الدور الذي أتيح للكتلة الاجتماعية أن تمارسه في وعي المشروع الثقافي وتأسيسه.

لقد كانت النخب العربية تنفصل عن وعيها الاجتماعي. كما كانت القوى الجديدة والفئات الجديدة تقطع مع وجدان الكتلة الاجتماعية، وإن

ادعت أنها تحمل مشروع الوعي إليها، أو أنها تبدأ منها، وتتوجه إليها. ويتجلى ذلك في موقف ثقافي تأملي ونخبوي يتواصل مع الكتلة الاجتماعية كجمهور مؤقت انفعالي وعاطفي، ليست لديه إمكانية المشاركة في الموقف الثقافي.

ما الذي عزل الموقف الثقافي عن مضمونه الاجتماعي، وأتاح لأفكار «الماضي» أن تستيقظ وتتفتح، ما دام الموقف الثقافي الجديد قد حذف «الصراع» واستبعده بامتلاك حقيقته الخاصة التي استراح واطمأن في سريرها العام؟

إن الطقس الثقافي الذي افترض إمكانية إلغاء الصراع هو الطقس ذاته الذي يحذف الحوار، مهما يقدم من أفكار وفرضيات جديدة. ولذلك لا بد من الانتقال من الدعوة اللفظية والشكلية للحوار وللحوار الثقافي الديمقراطي إلى ممارسته، لأن هذه الممارسة ستشكل محاولة نوعية في إعادة تكوين الذات وتكوين الآخر. وستكون بداية مسؤولة ينتقل فيها المشروع الثقافي القومي من الحنين إلى الهوية أو إلى بعثها وتأسيسها معاً، دون أن تتكون هذه الممارسة خارج شرطها المادي والاجتماعي كمعطى ليس نهائياً وليس مطلقاً

ملحق

ثقافة تواجه فسادها !

• كتبت هذه الملاحظات على هامش عدد مجلّة «الآداب» البيروتية الخاص

باتفاق غزّة - أريحا، العدد ٢٠١ - ١٩٤٤

أفترضُ أولاً أنّ فساد سياسةٍ عربيّةٍ حديثةٍ أو شبه حديثةٍ هو من فساد مشروع ثقافةٍ عربيّةٍ حديثةٍ أو شبه حديثةٍ، وأنّ كلّ من بعضه، وبعضه من كلّ، وكلّة من كلّ!

ويلاحظ الجميع، نخباً وشبه نخب وعباداً وقوى وطبقات، أن انتماءهم إلى «التقدم» أو «الثورة» أو «العالم» كان قناعاً كتيماً وكثيفاً وزائفاً مزقته وقائعُ صادمةٌ في العالم قبل أن تمزقه الوقائع في المكان العربي!

أليس فساد سياسةٍ سائدةٍ من فسادٍ ثقافةٍ شبه سائدةٍ أو سائدةٍ؟
ألم تتقن نظمٌ ومؤسساتٌ ونخبٌ وقوى بأقنعةٍ مختلفةٍ لتلبس «أزياء» العلمنة والعلمانيّة والعلميّة والعقلانيّة والعقلنة والموضوعيّة والواقعيّة؟

ولم انتهى مشروع نهضةٍ ثم مشروع حداثةٍ إلى حذف موضوعه العربي الكبير وإلغاء حضور الكتلة الاجتماعية الكبرى؟ وكيف يتحوّل نداء الديمقراطية إلى تقبّل التسلّط: تسلّط سلطةٍ عربيّة متأخرة، وتسلّط الآخر، العدو، الحديث والديمقراطي؟

هكذا تشحبُ يوتوبيا الكائن العربي البسيط والطيب والحالم والفقير، ويعرف أنه ما زال «هو - هو» وإن لم يكن «هو» في الواقع. ويحتشد فضاء ثقافةٍ عربيّةٍ بكلام «تابع» يخيّل إلى نخبه المبعثرة والمهشّمة أنه ثقافة ومثاقفة وتفاعل ثقافي بينما هو استلاب وتغريب وتبعيّة.

وهكذا تراجع مشروع الهوية، أو يتراجع!

يتآكل مشروعُ أمةٍ حاولت تكوين ذاتها، ويتهشم مشروع مجتمعٍ حدثته سلطةٌ نخبةٌ أو نخبةٌ - سلطةٌ من خارجٍ فحسب. فلم لا ينكر «الشعب» الفقيرُ

هذه النخبة أو هذه السلطة، وقد أنكرته خلاياها الحاكمة والمحكومة، الزائفة، العابثة والضائعة؟ وكيف يواجه عوائد تقدمها ونتائج حداثتها؟

ومع ذلك، فقد كان ثمة «ثقافة تواجه أخطار سياسية» بين كل عقد عربي وعقد آخر وبين كل مرحلة تاريخية وأخرى من زمن العرب التابع الحديث. وكانت ثمة ثقافة تنتج أخطار سياسية وثقافة في آن واحد، لتندغم السياسة بالثقافة والثقافة بالسياسة تبعاً لمصلحة شبه قوى تابعة ومتأخرة تتقنع بعلاقة شبه حديثة مع عالم «عالمي» وحديث!

ويكتشف الكائن الإنساني العربي، الذي حُطَّ به إلى شبه كائن، أن أمكنته العربية بلا ثقافة وبلا سياسة، تدور في فلك مفهومات تابعة وموضوعات تابعة تحولت إلى نوع من المراثي المكبوتة والمأخوذة والمقموعة أجّلت الوعي باللحظة الذاتية..

أفلس تجار «دكاكين» سياسة رسمية وشبه رسمية وغير رسمية بالقدر الذي أفلس فيه تجار «دكاكين» ثقافة احتشدت من قبل بكل أنواع الثقافة، دون أن تكون قادرة على تكوين مشروعها الثقافي العربي المستقل!

أفلس «الدكاكين» كلها: أممية وقومية ووطنية.. شعبية وثورية ورجعية.. سلفية وتقدمية وحديثة..

شجبت المعاني الكبرى كلها، وذبلت المبادئ الكبرى كلها أيضاً هل ابتداء عصر السقوط العربي أم انتهى؟

تلغي الذات ذاتها أمام قوة حضور الآخر، وتتحول إلى مجرد موضوع، وينحطُّ بها الآخر إلى موضوع بعد أن انحطت بذاتها.. ويتنفي جدل الذات مع الموضوع!

غياب الثقافة يتداخل مع غياب السياسة. وإن صعدت «أصوات» مضادة وبديلة تدحض، وتهجو، فقد هجمت «احتمالات» وتهجم احتمالات على الحياة العربية بأمكنتها وكائناتها ولغتها وعلاقاتها..



هل يدعو اتفاق غزة - أريحا إلى هذا اليأس كله؟ وهل يكشف ما لم يكشف؟ وأي حجاب لم ينكشف من قبل؟

أيهدد اتفاق غزة - أريحا باقتتال داخلي، وقد توالد أكثر من اقتتال عربي - عربي وفلسطيني وفلسطيني فلسطيني من قبل ومن بعد؟

أهو احتمال أم فرضية، واقع أم تنبؤ: غلبة البنية الاقتصادية الإسرائيلية على أنواع من الاقتصاد غير عربية وغير قومية وغير وطنية؟

وكم «انقسم البيت العربي بيتين» من قبل!

فهل الانقسام العربي القابل انقسام من نوع آخر؟ انقسمت قوى ولا قوى! ونهشمت أحزاب، ولا أحزاب! وتكسرت منظمات عربية وفلسطينية، ولا منظمات..

جمهرات ودويلات وكيانات وقوى تصرّح أناشيدها بأن مجتمعاً عربياً يحاول أن ينشأ فلا ينشأ..

انقسام مجتمعي في العمق.. فمن أين يتندىء مجتمع مدني؟ هكذا يعلن الأداء العربي، في تفاعله الإيجابي والسلبي مع الأداء الفلسطيني المستقل وغير المستقل، مضمونات وأشكالا وإعلانات لمبادئ لم يظهر منها إلا «إعلان المبادئ» حتى الآن!

لنعترف إذاً أن «الواقع العربي مؤهل بامتياز، ومنذ زمن غير قصير لتمرير هذا النوع من الاتفاقات، ومن دون معارضة حقيقية فاعلة» (ص ٢٥).

ولا يكفي أن يسوَّغ هذا السقوط العربي بأن «المسؤولين في منظمة التحرير الفلسطينية قد أصابهم التعب أو الملل بعد سنوات طويلة من الكفاح» (ص ٣١).

كما أن اتفاق «غزة - أريحا» ليس «خدعة وخطيئة» فحسب (٣٨)*.

يرى د. سماح أدريس أن «اتفاق غزة - أريحا نقطة انطلاق لإسرائيل الكبرى اقتصادياً لا نقطة انطلاق الدولة الفلسطينية، وهو نقطة انطلاق مشروع الأمم الشرق أوسطية لا نقطة انطلاق الدولة العربية» (ص ٩).

إنه حلقة من سلسلة برنامج «إسرائيل» الذهبية في الوجود... تتكامل به وتشتدّ تكويناً... ولا دولة فلسطينية ولا دولة عربية!

ولكن، هل الهيئات الشرعية الفلسطينية هي هيئات «شرعية» ليتم الاتفاق «من وراء ظهرها» على حدّ تعبير إدريس؟

وهل تم توقيع هذه الاتفاقية «معمزل عن المؤسسات الشرعية لمنظمة التحرير الفلسطينية» (ص ١٨)، كما يرى شفيق الحوت؟ أية مؤسسة؟ وأية مؤسسات؟ وأية شرعية؟

ألا يعبر الاتفاق بشكل صريح أو مضمّر عن «خراب» المؤسسة الفلسطينية والمؤسسة العربية، شرعية أو غير شرعية من الداخل ومن الخارج في آن واحد؟

* المقطعات تعود إلى مقالات كريم مروة، د. محمد المجذوب، وأحمد اليماني على التوالي (الآداب).

ألم تكن القيادة السياسية تكتفي دائماً باقتناعها بخطتها المرحلية؟
(ص ١٠).

وما جدوى معارضة «كمية» فاعلة وغير فاعلة ما دامت «مفككة»
وبعضها متناحر، ولا تملك مشروعاً كلياً واحداً؟

وما قيمتها الكمية والنوعية إذا كانت ملاحظة د. أنيس صايغ الصائبة
تفيد «بأن العالم بأسره تقريباً يؤيد سياسة الانحراف الفلسطينية ويعمل لها
ويباركها ويتعهد بها»...؟ (ص ٢٠).

يؤهل الواقع العربي «لتمرير هذا النوع من الاتفاقات.. بل هو واقع لا
تتوافر فيه إمكانيات لتقديم بدائل نقيضة قادرة على إثبات وجودها» (٢٢٥)
كما يقرّر كريم مروّة.

ولذلك يصدق استنتاج شفيق الحوت: «ضرورة العودة بالقضايا العربية،
لا بقضية فلسطين وحدها، إلى المستوى القومي» (٢١٩). فقد يغدو اتفاق
غزة - أريحا حقبة جديدة أو حلقة من حلقات الصراع!

لتكن عودة إلى الموضوع العربي الكبير بمبادئه الكبرى وبأهدافه الكبرى.
أليست دعوة د. أنيس صايغ إلى «إحياء القاموس القديم» هي الدعوة
الواجبة والممكنة؟

إن إحياء المبادئ القومية الكبرى في وجدان النخبة العربية وشغلها قد
يساعد في تأمل السقوط العربي ونقده، بعد أن تعثرت محاولة وعي ذاتي بين
شعارات العلمنة والعلمية والعلمانية والثورية والتقدم والحداثة والعقلنة

والعقلانية، دون أن تتداخل مع عناصر «فكرية» عربية ناشئة، أو تندغم بمواد مشروع ثقافي عربي مستقل يصنع زمنه الذاتي في داخل زمن العالم بدلاً من أن يكون ملحقاً به وتابعاً له.

إن صرخة عادلة وبريئة ومنتمية كصرخة د. أنيس صايغ هي مدخل من مداخل العودة إلى الموضوع العربي بسؤاله القومي الكبير الذي ينتمي إلى هوية، ويعمل من أجلها.. يقول د. صايغ: «أصبرُ على حقّي بالعودة إلى طبرية. ولئن سُلِبَت هذا الحقّ فإني سأعمل لكي يستردّه أولادي وأحفادي..» (ص ٢٤).

ولذلك «فليس لنا إلا أن نُفرِّغ شعاراتنا وكلماتنا الحبيبة مما ملأه قامعونا زيفاً وبهتاناً».. (ص ١٢) كما يقول د. سماح أدريس.

آية ثقافة تواجه أخطار سياسة، وقد فسد الكلام، و«فقد الناس ثقتهم به» (ص ١٢)؟

فسدت المؤسسة القديمة والجديدة والثقافة الشائعة والمضادة والبديلة!

يرى أحمد اليماني أن «الفعل الذاتي، والتمسك بالمبادئ، هما البديل عن الانهيار والتسليم بشروط العدو المذلة» (ص ٣٩)، ويدعو المثقفين والمفكرين العرب، أو يجدهم مدعوين اليوم قبل الغد إلى «البدء الفوري بالدعوة والعمل لإقامة جبهة عريضة جادة...» (ص ٣٩).

ويجد حبيب صادق في مشهد «الاتفاق - الصّفقة» على حدّ تعبيره «الوجع الشاهد على نهاية فصل من فصول الصراع وبداية آخر»؛ وهو الوجع

لدّاعي إلى «تحدّي الواقع العربي في لحظة اهتزائه القصوى، باجتراح عملية تغييره؛ وتحدي القرار الأمريكي - الصهيوني، في ذروة غطرسته، برفع قرار المواجهة الشاملة..» (ص ٤١).

هكذا يستعيد الموضوع العربي لحظته الأولى ثقافة وسياسة!



لم يزل الموضوع العربي إذاً هو الموضوع الرئيس في المشروع الثقافي العربي على الرغم من مظاهر الاستلاب وظواهره التي تتقنع بالحدائث والتحديث و«العالمية» و«العولمة» في بعض أنموذجاتها، أو تحتفل بالانفتاح على العالم وتفجره المعرفي وغسقه الاستهلاكي في أنموذجات أخرى.

قد تستبعد وقائع صادقة الموضوع العربي بين مرحلة وأخرى، فيلاحظ أن مفهوماته ذُبلت ومبادئه شحبت وقيمته تراجعت، وأنه لا يمتلك القدرة على مجابهة مؤثرات خارجية وداخلية ضاغطة تؤدي إلى تآكله. وقد يُعامل كموضوع قديم وذكرى قديمة أو شعار اعتيادي يقتضي التفاعل في الزمان والمكان تجاوزه وتخطيه.

لكن.. لا تلبث الحياة، حياة البشر الواقعيين، أن تستعيد الموضوع العربي، وتفترض تأمله وامتلاكه ووعيه من داخل رؤية حيّة وممارسة ملهمة وفعّالة!

ألم يحمل مشروع النهضة العربية الأولى جملة من القيم الكبرى أعلنت أملها في التوحيد والتجديد والتحرر والعدالة، وإن تعددت تيارات، وتنوعت اتجاهات، واختلفت ميول في موقفها من قضايا الوجود القومي والمصير القومي والهوية القومية وتقدم المجتمع والعلاقة مع العالم والآخر في العالم؟

ألم تساعد تلك القيم الكبرى على إحياء ذاكرة تاريخية في مشروع ثقافي عربي لم يكتمل بعد، أو لم يُنجز لأن عوامل موضوعية وذاتية تدخلت في نزفه وتوقفه؟.. ولكن تلك القيم لم تنزل ذات معنى وتمارس حضورها في العلاقة بين الماضي والحاضر والتاريخ والواقع والقديم والجديد والذات والآخر.

وكان الموضوع العربي يعبر بقوة، عن الأمل القومي أو الحلم القومي في الفكر والنقد والإبداع، ويحفز على الانتماء في كل مواجهة، ويدفع إلى وعي الذات في كل مجابهة، ليرتقي بالممارسة أيضاً! إنه موضوع الهوية، يتفاعل مع الوجود، ويندغم به، وتنعكس تجلياته في مشروع ثقافي قومي ينقطع، ويتصل، بشكل مباشر أو غير مباشر سواء استكشف النوايا الطيبة أو غير الطيبة حضوره أم تجاهلته بحثاً عن موضوع مختلف ومؤقت وطارئ!

وبين حداثة السياسة وسياسة الحداثة وحداثة الثقافة وثقافة الحداثة يستكشف سؤال ثقافة عربية غائبة الشروط والأوضاع التي توفر ذاتيته واستقلاله، ليكون مؤثراً في حياة الجماعة القومية وتفكيرها ووجدانها، وبخاصة بعد أن شاعت أقنعة ثقافية تجد في الغزو الثقافي تواصلاً وتجعل من التبعية تفاعلاً وتكيف معهما بأسلوبها الخاص، واهمة أنها تلحق بالعالم، وهي تلتحق به، وتمتلك أدوات ذلك الغزو، فتخدم تعميم أنموذجه دون أن تعيه، وتشيعه بدلاً من أن تجابهه.. وقد تنظر الآن أو فيما بعد لـ «تطبيع» الثقافة كحوار عادل بينه موقف حضاري من الآخر الذي تتجاهل أهدافه، لتجهل هويتها الثقافية!

هل تدعونا هزيمة السياسة - الثقافة أو الثقافة - السياسة إلى أن نبحث عن
لزمن الثقافي العربي المستقل من داخل زمن العالم؟ ألا يتطلب الوعي الذاتي
حضور الموضوع العربي، ليشكل فيه سؤال الهوية سؤالاً يندغم بسؤال الوجود
العربي والوعي به، لا سؤالاً يحاور قضايا الأصالة والتأصيل فحسب؟

وقد نلتقي لحظة الأمل من داخل لحظة السقوط العربي!

المشروع الثقافي الذاتي والمستقل..

وعي اللحظة الذاتية..

الحضور الثقافي الشفاف والكثيف لفرق عمل ثقافية قومية توجهها
الأهداف الكبرى والمبادئ الكبرى.

هذا جزء من حلم، أو جزء من أمل!

فكيف نواجه عصر الموت العربي؟

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مدخل	٥
خطاب الهوية ووعي الذات	٧
نهاية الفلسفة العربية الإسلامية، ومشروع الهوية	١٥
مشروع وعي، مشروع نهضة، مشروع نقد...	٦٣
حادثة الشعرية العربية: منتعية ومقنعة	١٠٧
المؤسسة الثقافية والفضاء الثقافي العربي	١٧٧
هوامش شبه ثقافية	٢٣١
ثقافة تواجه فسادها	٢٦١

صدر للكاتب

- ١ - من أين تبتدىء القصيدة. (شعر)
- ٢ - المراثية الدائمة. (شعر)
- ٣ - رماد الكائن الشعري. (شعر)
- ٤ - دفتر النهار. (قصائد للأطفال)
- ٥ - جمهوريّة الأرض. (شعر)
- ٦ - أنشودة الأرض. (قصائد للأطفال)
- ٧ - العين والفضاء. (شعر)
- ٩ - الشعر والهويّة. (دراسة)
- ١٠ - فضاء للجماعة. (شعر)
- ١١ - الحداثة كسؤال هويّة. (دراسة)



هذا الكتاب

كتب هذه الدراسة التي تنطلق من
فرضية رئيسة ترى أن خطاب الهوية
يكن في أساس المشروع الثقافي
العربي، وترى أن أسئلة الحداثة في
العمق هي أسئلة هوية تنجز زمنها
الذاتي والمستقل، أو يمكن أن تنجزه
في أثناء تفاعلها الإيجابي والملم مع
زمن العالم الحديث، بالقدر الذي
تنتمي فيه إلى أصول عبرت عن تاريخ
جماعة قومية وتعبر عنها.